МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО

ЮМ

SHOUT
SHARE
IT

Annotation

В книге дается краткий очерк жизни и анализ воззрений видного английского философа XVIII в. Д. Юма.

Автор критикует его субъективно-идеалистическую и агностическую концепцию и вместе с тем показывает значение юмовской постановки вопроса о содержании категории причинности, заслугу философа в критике религии и церкви.

- И. С. Нарский
  -
  - Введение
  - Глава I. Жизнь и сочинения Юма
    -
    - 1. «Трактат о человеческой природе» и попытки его популяризации
    - 2. Занятия историей в 50-х годах
    - 3. Юм во Франции в середине 60-х годов. Последние годы жизни
  - Глава II. Анализ структуры «Опыта»
    -
    - 1. Ассоциации и абстракции
    - 2. Существуют ли субстанции?
  - Глава III. Проблема причинности
    -
    - 1. Имеется ли объективная причинность?
    - 2. Откуда появляется убеждение в существовании причинности?
    - 3. Юм «спасает» причинность. Оценка его учения о каузальных связях
  - Глава IV. Человек и религия
    -
    - 1. Происхождение религии
    - 2. Вопрос об истинности религиозной веры
  - Глава V. Психология аффектов. Как сделать этику наукой?
    -
    - 1. Проблема этического дескриптивизма
    - 2. Три различных этических принципа
  - Глава VI. Эстетика и литературная критика. Красота и удовольствие
    -
    - 1. Верно ли, что «о вкусах не спорят»?

        - 2. Прекрасное как полезное и целесообразное. Проблема художественной правды
        - 3. Парадокс трагедии. Искусство и общественная жизнь
    - Глава VII. Политика и социология
        -
        - 1. Юм как социолог
        - 2. Юм как экономист
    - Итоги. Юм и современность
    - Приложение
        - Д. Юм. Предисловие ко II тому «Истории Англии»
    - Указатель имен
    - Литература
- notes
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
    - 7
    - 8
    - 9
    - 10
    - 11
    - 12
    - 13
    - 14
    - 15
    - 16

И. С. Нарский
Давид Юм

Если бы объекты не соединялись друг с другом правильным образом, мы никогда не приобрели бы идеи причины и действия, а это правильное соединение ведет к заключению ума, являющемуся единственной связью, о которой мы можем иметь представление… свобода, противополагаемая необходимости, а не принуждению… равносильна случайности, которой, по всеобщему признанию, не существует.

И. Кант

Если в каком-нибудь историческом сочинении упоминается о проявлении религиозного духа, то можно быть уверенным, что мы встретимся после этого с подробностями вызванных им несчастий. Более всего счастья и процветания встречаются в те периоды, когда этот дух вовсе не принимается во внимание, когда о нем совсем ничего не слышно… Ужасы религии обычно превосходят доставляемые ею утешения.

Д. Юм

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Нарский Игорь Сергеевич (1920 г. рождения) — доктор философских наук, профессор кафедры марксистско-ленинской философии Академии общественных наук при ЦК КПСС. Член-корреспондент Итальянского логического общества (г. Болонья).

Нарский И. С. — автор работ: «Мировоззрение Э.

Дембовского. Из истории польской философии XIX в.». М., 1954; «Философия Бертрана Рассела». М., 1962; «В. И. Ленин и современная буржуазная философия». София, 1965; «О концепции истины». Оксфорд, 1965; «Позитивизм в прошлом и современности». Берлин, 1967; «Философия Давида Юма». М., 1967; «Гегель и современная логика». Нью-Йорк, 1972; «Диалектическое противоречие и логика познания». Прага, 1972; «Лейбниц». М., 1972; «Западноевропейская философия XVIII в.». М., 1973; «Проблема противоречия в диалектической логике». Братислава, 1973, и др.

Введение

В британской буржуазной мысли нового времени Давид Юм был последним из действительно творческих философских умов. С большим основанием можно делить историю этой философии на два больших периода — до Юма и после него. Первый период был полосой подъема и развития британской философской мысли. В ней мы наблюдаем впечатляющее восхождение от Ф. Бэкона к Т. Гоббсу и Д. Локку, и даже противоположный этому могучему материалистическому движению идеализм Беркли представляет собой по-своему внушительное явление. Зато после Юма начинается сначала медленный, а затем все более ускоряющийся спад. Наступает полоса теоретического эпигонства, вырождения и эклектизма.

Правда, и в последующие годы, т. е. в XIX и XX столетиях, в Англии появлялись крупные буржуазные мыслители, но характерно, что и самые крупные из них, как, например, Джон Стюарт Милль в XIX в. и Бертран Рассел в XX в., в значительной мере обязаны своим влиянием и авторитетом тем, что их воззрения приближались к идеям Юма. Таким образом, Юм и его философия оказываются своеобразным «эталоном» и путеуказателем буржуазной теоретической мысли в Великобритании за последние двести лет ее существования.

Юм как агностик субъективно-идеалистического склада в философской форме выразил схему социально-психологического облика британских буржуа не только своего, но и последующего времени. Сдержанный скепсис, крайняя осторожность и уклончивость, большое искусство лавирования и умение обрести выгодный для себя компромисс, установка на «свободное парение» над двумя взаимопротивоположными лагерями, с тем чтобы выиграть от ослабления их обоих, — вот характерные особенности указанного социально-психологического облика. Философский агностицизм Юма явился теоретической основой всех перечисленных черт скептического подхода к решению политических и идеологических проблем.

Давид Юм жил в годы великого промышленного переворота в Англии. Если в XVI–XVII вв. «мастерской мира» была Голландия, то к XVIII в. эта роль переходит к Великобритании. Небольшое островное государство превращается в могучую торговую, военную и колониальную державу и прочно утверждает свое владычество на морях и океанах. После 1740 г. в стране происходит бурный рост промышленного производства. Крестьянство как класс исчезло в Англии к середине столетия, и

лишенные земли бывшие йомены устремились в города, умножая ряды быстро растущего рабочего класса. Текстильные товары и продукция металлургических заводов Англии завоевали широкие рынки континентальной Европы. В 60—70-х годах XVIII в. английская промышленность совершает особенно интенсивный переход от мануфактурной к фабричной стадии, заводские и фабричные трубы задымили во многих районах страны.

Все эти изменения не только не ослабили, но, наоборот, укрепили правящий в Англии блок предпринимателей, торговцев, банкиров и буржуазных землевладельцев. Перед всеми этими социальными группами, хотя и в неравной мере, открылись широкие возможности для обогащения: Британская империя к концу XVIII в. распространилась на все части земного шара, ее экономическое могущество возросло во много раз, ее купцы развернули оживленную торговлю вплоть до Нового Света. Возникшие в королевстве еще в конце XVII в. две политические партии — виги и тори — на протяжении последующего столетия все более и более сближались друг с другом. Шел процесс образования группы так называемых «новых тори», возглавляемых Уильямом Питтом Младшим. Вокруг этой группы стал сплачиваться весь господствующий класс Великобритании. Спустя восемь лет после смерти Юма «новые тори» пришли к власти, имея большинство в парламенте и формируя свои министерские кабинеты. Идеологом этого процесса консолидации всех фракций господствующего класса вокруг «новых тори» был Давид Юм.

Но чтобы стать этим идеологом, ему пришлось кое-чем пожертвовать, прежде всего надеждами на самоуправление его родины — Шотландии. В начале XVIII в. между Англией и Шотландией была заключена уния, в результате которой Шотландия потеряла остатки былой самостоятельности. Шотландские горцы несколько раз поднимали восстания против английских притеснителей. Эти восстания происходили и при жизни Юма, несомненно оставив следы в его сознании. Но Юм заметил также и то, что сепаратистские настроения и действия шотландцев ловко использовались реакционными профеодальными силами в своих узких интересах, и он не поддержал шотландских «якобитов», как называли в то время сторонников реставрации Стюартов.

Юм видел, что буржуазные отношения неуклонно распространяются и на северную часть Британских островов, английский капитализм поглощает Шотландию. Юм принял это как неизбежное, скрепя сердце примирился с этим. Но по свидетельству лиц, хорошо знавших Юма, он всю жизнь недолюбливал англичан, а говорил всегда с заметным

шотландским акцентом, не желая от него избавляться.

Глава I. Жизнь и сочинения Юма

Давид Юм родился в 1711 г. в столице Шотландии Эдинбурге, в семье небогатого дворянина, занимавшегося юридической практикой. Близкие маленького Давида надеялись, что и он станет юристом, но, еще будучи подростком, тот заявил им, что испытывает глубочайшее отвращение к любому занятию, кроме философии и литературы. Но отец Юма не был в состоянии обеспечить своему сыну высшее образование. И хотя Давид начал было посещать Эдинбургский университет, где с жадностью набросился на книги по философии, ему все же пришлось затем отправиться в Бристоль попробовать свои силы в коммерции. Эта проба способностей окончилась полной неудачей, и мать Юма, на которую после смерти мужа легли все заботы о сыне, не препятствовала его образовательной поездке во Францию, куда он и отправился в 1734 г. на три года, из которых значительную часть провел в Ля-Флеш, где когда-то учился Декарт.

1. «Трактат о человеческой природе» и попытки его популяризации

Юм решил посвятить себя литературе, но за время пребывания во Франции написал не беллетристическое сочинение, а отвлеченный философский трактат. Это был знаменитый «Трактат о человеческой природе» в составе трех книг, который и был опубликован в Лондоне в 1738–1740 гг. В первой книге рассматривались вопросы теории познания, во второй — психология человеческих аффектов, а в третьей — проблемы теории морали.

Трактат Юма представлял по содержанию почти всю его уже вполне созревшую в эти годы философию. В этом сочинении почти нет точных ссылок на отечественных авторов, ибо оно писалось вдали от больших британских библиотек, хотя латинская библиотека в иезуитском колледже в Ля-Флеш была довольно обширной, а изучение Юмом в юности трудов Цицерона, Бейля, Монтеня, Бэкона, Локка, Ньютона и Беркли, а также Шефтсбери, Хатчесона и других английских моралистов не прошло бесследно для общего его развития и оказало большое влияние не только на проблематику, но и на конкретный ход мыслей в трактате. Вместе с тем Юм был оригинальным философом, и на полках столичных книжных магазинов появилось вполне самостоятельное сочинение.

Однако читающая публика не поняла оригинальности труда Юма и не приняла его. В своей автобиографии, написанной им за полгода до смерти, Юм высказался об этом так: «Едва ли чей-нибудь литературный дебют был менее удачен, чем мой „Трактат о человеческой природе“. Он вышел *из печати мертворожденным*, не удостоившись даже чести возбудить ропот среди фанатиков. Но, отличаясь от природы веселым и пылким темпераментом, я очень скоро оправился от этого удара и с большим усердием продолжал мои занятия в деревне»[1] (19, т. 1, стр. 68–69)[2]. Главное философское сочинение Юма было написано, пожалуй, не таким уж трудным для понимания и достаточно ясным языком, но нелегко было разобраться в общей его структуре. Работа состояла из неясно связанных друг с другом отдельных очерков. Основные звенья концепции обрисовывались в сознании читателя только в результате большого напряжения внимания. К тому же расползлись слухи, что автор этих неудобочитаемых фолиантов атеист. Последнее обстоятельство впоследствии не раз оказывалось непреодолимым препятствием на пути к получению

Юмом преподавательской должности в университете, хотя Юм прилагал много усилий, чтобы добиться этого в родном Эдинбурге, где он в 1744 г. тщетно надеялся получить кафедру этики и пневматической философии, и в Глазго, где преподавал Хатчесон и куда Юм, сознавая, что здесь самое передовое британское высшее учебное заведение, не раз пытался проникнуть, но безуспешно.

К началу 40-х годов относится попытка Юма популяризировать идеи своего главного произведения. Он составил его «Сокращенное изложение…», но и эта публикация не вызвала большого интереса читающей публики. Зато Юм в это время завязывает связи с наиболее значительными представителями шотландской духовной культуры. Особенно важное значение для дальнейшего имели его переписка с моралистом Ф. Хатчесоном и тесная дружба с будущим знаменитым экономистом А. Смитом, который встретился с Юмом, еще будучи семнадцатилетним студентом.

В 1741–1742 гг. Юм опубликовал книгу под названием «Моральные и политические очерки (эссе)». Это был плод занятий Юма политическими и политико-экономическими проблемами в Найнуэллсе. Он представлял собой сборник написанных ярким и живым слогом размышлений по поводу широкого круга общественно-политических сюжетов и наконец-то принес Юму известность и успех. Несколько утрируя различие в политических акцентах, присущих разным его очеркам, Юм позднее, в 1748 г., писал, что эссе о первоначальном договоре направлено против вигов, а очерк против концепции пассивного политического послушания носит антиторийский характер. Однако фактически его очерки понравились всей читающей буржуазной публике.

За Юмом утвердилась слава писателя, умеющего в общедоступной форме разбирать сложные, но животрепещущие проблемы. Всего за свою жизнь Юм написал 49 очерков, которые в различных сочетаниях еще при жизни их автора выдержали девять изданий. В их число вошли также и очерки по экономическим вопросам, и собственно философские эссе. Последними можно считать его знаменитые эссе «О самоубийстве» и «О бессмертии души», а отчасти морально-психологические опыты «Эпикуреец», «Стоик», «Платоник», «Скептик». Точное определение времени написания многих очерков Юма затруднительно. Роль же их в развитии и уточнении как философских, так и социологических воззрений Юма значительна. Следуя традициям философов-эссеистов Монтеня и Бэкона, Юм излагает свои взгляды так, что ясно видны вытекающие из них практические выводы и приложения. В

очерках Юма его философское кредо претерпело, кроме того, некоторое «смягчение». Ничто не было Юму так отвратительно, как доктринерство. В эссе усилились мотивы стихийного материализма, соседствующие с его агностицизмом примерно так, как у докритического Канта естественнонаучный материализм соседствовал с идеями, почерпнутыми им у Х. Вольфа и Г Лейбница.

В середине 40-х годов Юму ввиду снова давших о себе знать денежных затруднений пришлось сначала исполнять тяжелую роль компаньона при душевнобольном маркизе Анэндале, а после этого стать секретарем генерала Сен-Клера, который отправился в военную экспедицию против французской Канады. Вслед за этим британским генералом Юм оказался в составе военных миссий в Вене и Турине.

Находясь в Италии, Юм переделал первую книгу «Трактата о человеческой природе» в «Исследование о человеческом познании». Это сокращенное и упрощенное изложение теории познания Юма, пожалуй, наиболее известное его произведение среди тех, кто изучает историю философии. В 1748 г. данная работа была издана в Англии, но опять началась полоса неудач: она не привлекла к себе внимание общественности. Не вызвало у читателей большого интереса и сокращенное изложение третьей книги «Трактата…», которое под названием «Исследование о принципах морали» вышло в свет в 1751 г. Между прочим, это этическое «Исследование… („Enquiry…“)» Юм на склоне лет считал лучшим из всего им написанного за свою жизнь.

2. Занятия историей в 50-х годах

Непризнанный философ возвратился на свою родину в Шотландию, и о дальнейшем он пишет в автобиографии так: «В 1752 году Общество юристов избрало меня своим библиотекарем; указанная должность не приносила мне почти никаких доходов, но давала возможность пользоваться обширной библиотекой. В это время я принял решение написать „Историю Англии“, но, не чувствуя в себе достаточно мужества для изображения исторического периода продолжительностью в семнадцать веков, начал с воцарения дома Стюартов, ибо мне казалось, что именно с этой эпохи дух партий наиболее исказил освещение исторических фактов. Признаюсь, я был почти уверен в успехе данного сочинения. Мне казалось, что я буду единственным историком, презревшим одновременно власть, выгоды, авторитет и голос народных предрассудков; и я ожидал рукоплесканий, соответствующих моим усилиям. Но какое ужасное разочарование! Я был встречен криком неудовольствия, негодования, почти ненависти: англичане, шотландцы и ирландцы, виги и тори, церковники и сектанты, свободомыслящие и ханжи, патриоты и придворные — все соединились в порыве ярости против человека, который осмелился великодушно оплакать судьбу Карла I и графа Страффорда; и, что обиднее всего, после первой вспышки бешенства книга была, казалось, совсем забыта» (19, т. 1, стр. 71).

Всего Юмом было написано шесть томов, два из них были им переизданы. Последующие тома вызвали к себе более благосклонное отношение, чем первые. Какова же была причина провала первого и частичной неудачи второго томов, в которых Юм хотел объективно воссоздать бурные события английской революции XVII в.? Их неуспех был вызван тем, что вигам не могли понравиться усилия автора хотя бы отчасти обелить первых двух Стюартов, а тори не могли примириться с положительной характеристикой ряда деятелей парламентской партии. Главное же заключалось в том, что и тори, и виги отвергли Юмову концепцию возникновения революционных событий: Юм усмотрел причину их в корыстных расчетах и низменных страстях духовенства, как ортодоксального, так и сектантского. В этом отношении он продолжил ту трактовку революции XVII в., которую Гоббс изложил в своем «Бегемоте»: невежественные фанатики и «фантазеры» разожгли религиозные предрассудки и суеверия, натравив все партии друг против друга. В XVIII в. религиозное ханжество снова возобладало среди многих слоев

английской буржуазии, и на Юма посыпались обвинения в зловредном «вольнодумстве» и «атеизме». В одном из писем Г. Эллиоту он написал, что все англичане ненавидят его за то, что он шотландец, многие за то, что он не христианин, а одна часть их за то, что он не заодно с тори, другая же за то, что он не вторит вигам.

Конечно, между Юмом и Гоббсом имелись значительные различия. Второй предлагал узаконить какую-то одну — не важно, какую именно, — религию как общеобязательную в данном государстве, а первый, далеко не будучи последовательным атеистом, видел выход из положения в распространении всеобщего равнодушия к любому существующему религиозному культу.

Но не нужно думать, что в «Истории Англии» не было или почти не было положений, которые были бы вполне приемлемы для господствующего класса. Совсем наоборот, в своем многотомном сочинении по истории Великобритании Юм достаточно отчетливо показал себя как идеолог «новых тори», а значит, и всей британской буржуазии его времени.

Об этом свидетельствовало уже то, что страницы «Истории Англии» были проникнуты типичным для победившей буржуазии антидемократизмом (см. 58). Юм решительно осудил «опасный экстаз (enthusiasm)» сектантов-демократов периода революции, предупреждая своих буржуазных читателей, что социальное прожектерство и вольномыслие часто начинаются с разжигания религиозных страстей. Очень враждебно отнесся Юм к левеллерам (уравнителям), которые, как он указывал, появились из среды мятежной сектантской бедноты. Маркс, делая впоследствии выписки из «Истории Англии» Юма, присоединился к мнению историка Коббета, что Юм рассматривает народ как «какую-то *скотину, работающую на* некое *неописуемое нечто, которое они* (т. е. люди, мыслящие подобно Юму. — *И. Н.*) *называют „публикой“»* (5, стр. 367).

Виги и тори не сумели в должной мере оценить благоприятный для тех и других замысел Юма — посредством своего исторического исследования способствовать сближению позиций различных фракций господствующего класса и выразить единство их коренных классовых интересов, которое во много раз важнее разделяющих эти партии частных несогласий. Недаром Юм наиболее положительно оценивал как в своих книгах по истории, так и в очерках не саму революцию 1649 г., в ходе которой позиции вигов и тори были не только заметно неодинаковыми, но и конфликтующими, а последствия этой революции, начиная с событий 1688 г., в которых эта

неодинаковость все более стиралась.

И виги, и тори были удовлетворены результатами переворота 1688 г., политически закрепившего союз торгово-промышленной буржуазии и капитализирующегося дворянства, т. е. в полном смысле слова блок этих двух партий. Интересам данного блока полностью соответствовал вывод Юма во втором томе его «Истории…»: «Революция вызвала новую эпоху в государственной организации и была связана с последствиями, которые принесли народу больше выгоды, чем те, что проистекали от прежнего управления… И можно, не опасаясь впасть в преувеличение, сказать, что с этой поры мы имеем на нашем острове если не лучшую систему управления, то, по крайней мере, наиболее полную систему свободы, которая когда-либо была известна людям» (15, т. II, стр. 441)[3]. Заботясь о прочности союза господствующих в Великобритании классовых сил, Юм советует обеим партиям «не заходить слишком далеко» в своей политической борьбе за единовластие. Надо сказать, что виги и тори этому принципу в своей практической деятельности в общем следовали.

Уже второй том «Истории Англии» (1756 г.) встретил более благоприятный прием, а когда вышли в свет последующие ее тома, издание нашло довольно много читателей, в том числе и на континенте. Тираж всех книг разошелся полностью, это сочинение было переиздано и во Франции Юм писал: «…я сделался не только обеспеченным, но и богатым человеком. Я вернулся на родину, в Шотландию, с твердым намерением более не покидать ее и приятным сознанием того, что ни разу не прибегал к помощи сильных мира сего и даже не искал их дружбы Так как мне было уже за пятьдесят, то я надеялся сохранить эту философскую свободу до конца жизни» (19, т. 1, стр. 73). Юм прочно обосновался в Эдинбурге, превратив свой дом в своего рода философско-литературный салон. Но планы Юма были изменены неожиданными событиями.

3. Юм во Франции в середине 60-х годов. Последние годы жизни

В 1763 г. окончилась война Англии с Францией из-за колоний и Юм был приглашен на пост секретаря британского посольства при Версальском дворе. В течение двух с половиной лет, до начала 1766 г., он находился на дипломатической службе во французской столице, причем в последние месяцы исполнял обязанности британского поверенного в делах. В Париже Юм был сторицей вознагражден за свои былые литературные неудачи — всеобщее внимание и даже восхищение окружили его, и философ даже подумывал о том, чтобы позднее остаться здесь навсегда, от чего отговорил его, впрочем, Адам Смит.

Возник своеобразный социально-психологический парадокс: и французские просветители-материалисты, и их идейные антиподы из придворно-аристократической клики горячо приветствовали труд Юма по истории Великобритании. Королевский двор проявил к Юму симпатии потому, что тот в своих трудах частично реабилитировал Стюартов, и эти симпатии неудивительны: позднее, в годы французской реставрации, они вспыхнули вновь. Луи Бональд горячо рекомендовал французам читать исторические труды Юма, а в 1819 г. при Людовике XVIII в Париже был издан новый перевод «Истории Англии». Просветители середины XVIII в. восторгались меткой критикой, которую Юм развил в адрес религиозных фанатиков всех мастей. Вольтер и Гельвеций увидели в Юме своего союзника в борьбе против светского и церковного мракобесия.

Хотя Э. Мосснер, известный биограф Юма, ссылается в качестве причины, объясняющей указанный парадокс, на «очарование личности Юма» (84, стр. 446), однако дело было далеко не в этом. Юм еще раньше стал переписываться с Гельвецием и Монтескьё, особенно тесная дружба связала его со скептически настроенным Даламбером, началась у него переписка и с Вольтером. Лично с Вольтером Юм не встречался никогда, но это не помешало их живому взаимному интересу. Пока Юм был в Париже, были близкими и приятельскими его отношения с Руссо, а на званых обедах у Гольбаха Юм всегда был желанным собеседником.

И все это произошло в первую очередь потому, что у Юма было немало общего во взглядах с французскими просветителями: как и Гольбах, Юм придерживался фаталистических воззрений относительно психических процессов;

как и Гельвеций, он полагал человеческую природу в основных своих чертах неизменной[4]; как и Вольтер, Юм считал церковь вреднейшей «гадиной», ужасным препятствием на пути прогресса.

Гельвеций и Вольтер превозносили Юма, приписывая ему авансом больше заслуг, чем их действительно у него было: они надеялись, что от скептицизма и агностицизма в вопросах религии он перейдет к атеизму, и поощряли его к этому радикальному шагу. В 1772 г. Вольтер писал Д. Муру, что он, Вольтер, является «большим почитателем» Юма. В письме от 1 апреля 1759 г. Гельвеций, имея в виду свою книгу «Об уме», обратился к Юму со словами о том, что его ссылки на Юма в этой книге делают ему, автору этой книги, особую честь. Гельвеций предложил Юму свои услуги для перевода на французский язык всех его сочинений в обмен на перевод Юмом на английский только одной книги — «Об уме». В июне 1763 г. Гельвеций писал Юму следующее: «Мне сообщили, что Вы отказались от самого чудесного в мире предприятия — написать „Историю церкви“. Подумать только! Предмет сей достоин Вас как раз в той мере, в какой Вы достойны его. И поэтому во имя Англии, Франции, Германии и Италии, [во имя] потомства я умоляю Вас написать эту историю. Примите во внимание, что только Вы способны сделать это, что много веков должно было пройти, прежде чем родился г-н Юм, и что это именно та услуга, которую Вы должны оказать Вселенной наших дней и будущего времени» (цит. по 84, стр. 484).

Гольбах называл Юма величайшим философом всех веков и лучшим другом человечества. О своей любви к Юму и о почитании его писали Дидро и де Бросс.

Французские материалисты высоко оценили критику Юмом христианской морали и отрицание Юмом религиозного учения о бессмертной душе. Они полностью одобрили и приняли на свое вооружение разящую аргументацию Юма против ортодоксально-церковной доктрины о чудесах. Особенно большое впечатление на Гельвеция, Тюрго и других просветителей произвела «Естественная история религии», которая была напечатана Юмом в Англии в 1757 г. (в составе сборника под названием «Четыре диссертации») и в небольшом числе экземпляров проникла в Париж.

Это произведение Юма было самым прогрессивным из всех его сочинений. Данную работу Юма популяризировал на континенте французский историк-просветитель Шарль де Бросс, пересказав многие ее страницы в своей книге «О культе богов-фетишей…» (1760 г.). В то время как Вольтер и Дидро в рассуждениях по поводу происхождения религии ограничивались

в общем антиисторическими ссылками на случайную встречу двух социальных «атомов» — мошенника, выдумавшего веру в бога, и глупца, поверившего в эту выдумку, Юм указал на необходимо действующие источники религиозных иллюзий. Они заключаются, по его мнению, в стремлениях людей возместить недостаток естественных средств удовлетворения их потребностей искусственными, в виде обманчивых, но горячих упований на сверхъестественные силы. В этом отношении взгляды скептика Юма оказались ближе к будущим догадкам Фейербаха, чем рассуждения атеистов Дидро и Гольбаха, хотя, конечно, скептицизм Юма сам по себе был непоследовательным, а значит, и более слабым оружием в борьбе против религии, чем последовательный атеизм его друзей, собиравшихся в парижских салонах и в особняке Гольбаха на улице Ройяль.

И вообще причин для разлада между Юмом и французскими материалистами было более чем достаточно. И отношение Юма к парижским друзьям было далеко не таким, как их отношение к нему, — очень сдержанным и даже несколько ироническим. Конечно, британскому дипломату нельзя было давать волю своим чувствам и порывам. Но и чувства его были не созвучны их умонастроениям: британскому агностику было не по пути с французскими материалистами, он чурался их боевого полемического задора и страстной непримиримости к социальному злу.

В письме к Э. Милляру, своему издателю, Юм признавался, что предпочитает пойти на мировую с церковниками, чем вслед за Гельвецием ввязаться в резкую и опасную с ними перепалку. В апреле 1759 г. Юм писал Адаму Смиту, что книгу Гельвеция «Об уме» прочитать стоит, но «не ради ее философии» (16, т. 1, стр. 304). Известны иронические высказывания Юма о деизме Вольтера и еще более критические его замечания о «догматизме» «Системы природы» Гольбаха. Что касается дружеских связей Юма с плебейским идеологом Ж.-Ж. Руссо, то история их отношений чрезвычайно характерна: былые приятели превратились во врагов.

Описывая перипетии ссоры между этими двумя философами, буржуазные историки философии обычно ссылаются на неуживчивость и болезненную подозрительность Руссо и на черты барской снисходительности в поведении Юма. Но дело было далеко не в этом. Когда Руссо по приглашению Юма в начале 1766 г. приехал в Англию, то после первых недель повышенного внимания к себе он все более стал чувствовать себя одиноким. Он оказался в глубоко чуждой его идеям и чаяниям среде, и еще в одном из писем от января 1763 г. Юм жаловался на

нежелательную «экстравагантность» и «непривычность» для английского читателя рассуждений женевского выходца (см. 16, т. 1, стр. 378). Да, странника из Женевы и британского скептика разделяла глубокая идеологическая пропасть, и это неизбежно сказалось на их личных контактах: идеолог английской буржуазии и французский революционный демократ навсегда утратили общий язык.

В 1766 г. Юм возвратился на Британские острова. Ему суждено было прожить еще десять лет. Первые два года из них он занимал пост помощника государственного секретаря. Яркие страницы дружбы Юма с французскими просветителями быстро потускнели в его памяти, зато он скоро оживил свои служебные связи с английскими дипломатами, что и помогло ему достичь столь высокого положения.

В 1769 г. Юм уходит в отставку и возвращается в родной город. Теперь он наконец-то смог исполнить свою давнишнюю мечту — собрать вокруг себя группу талантливых философов, литераторов и знатоков искусств, любителей естественных наук. Юм стал секретарем созданного в Эдинбурге Философского общества и занялся просветительской деятельностью. Тесный кружок деятелей науки и искусств, который сплотился вокруг Юма в эти годы, создал славу Шотландии тех лет. В этот кружок входили: профессор моральной философии Адам Фергюсон, экономист Адам Смит, анатом Александр Монро, хирург Уильям Каллен, химик Джозеф Блэк, профессор риторики и литературы Хьюдж Блейр и некоторые другие довольно широко известные в те времена, в том числе на континенте, деятели культуры. Культурный расцвет Эдинбурга во второй половине XVIII в. во многом был обязан деятельности этого кружка выдающихся ученых, послужившего базой для создания в 1783 г. Адамом Смитом и историком Уильямом Королевского научного общества в Шотландии Блэк и Робертсон были избраны иностранными членами Петербургской академии наук. В этой блестящей духовной среде вырос Вальтер Скотт.

В начале 70-х годов XVIII в. Юм не раз возвращался к работе над своим последним крупным произведением «Диалоги о естественной религии», первый набросок которых относится еще к 1751 г. Предшественником этих «диалогов» была, по-видимому, выпущенная в свет Юмом анонимно в 1745 г. брошюра по вопросам религии. Эта брошюра до сих пор не найдена. Юм так и не решился опубликовать при жизни «Диалоги…», не без оснований опасаясь преследований со стороны церковных кругов. К тому же эти преследования уже давали о себе знать: начиная с 1770 г. профессор из Эбердина Джемс Битти пять раз публиковал

яростный анти-юмовский памфлет «Опыт о природе и непреложности истины: против софистики и скептицизма». Но когда с весны 1775 г. у Юма обнаружились признаки серьезного заболевания печени (оно в конце концов и свело его в могилу), Юм решил надежно позаботиться о посмертной публикации своего последнего сочинения и включил в завещание особый пункт об этом. Но еще долго его душеприказчики уклонялись от выполнения этого пункта, ибо опасались неприятностей для себя.

Юм скончался в августе 1776 г. в возрасте 65 лет. В последние месяцы перед смертью он практически вел себя как атеист: решительно отказывался принять священника и не раз аттестовал А. Смиту и другим своим друзьям всю церковную братию как скопище лицемеров и обманщиков. Незадолго до кончины Юма посетил писатель Джемс Босвелл, который записал свой разговор с ним о религии. Юм заявил, что не верит в загробную жизнь и считает ее «самой невероятной выдумкой», а верующих в нее — «подонками (rascals)».

А. Смит за несколько дней до смерти Юма обещал опубликовать его «Автобиографию», присоединив к ней сообщение о том, как философ провел свои последние дни. Это сообщение, которое одновременно было послано А. Смитом 9 ноября 1776 г. как открытое письмо издателю Юмовых сочинений Страэну, вызвало среди ханжески настроенной эдинбургской публики скандал. А. Смит писал в нем, что Юм остался верен себе и в последние часы жизни: он делил их между чтением Лукиана и игрой в вист, иронизировал над сказками о загробном воздаянии и острил по поводу наивности собственных упований на скорое падение религиозных предрассудков среди народа. В первом томе «Капитала» Карл Маркс сообщает об этом письме Адама Смита и рассказывает, в какую ярость пришло английское духовенство от публикации письма А. Смита (см. 3, стр. 631).

Эдинбургские пасторы и оксфордские теологи были крайне рассержены на А. Смита за его откровенность и выпустили в свет несколько брошюр, в которых поносили покойного философа. Особенно свирепствовал некий Д. Хорн. И еще один колоритный факт: у могилы Юма в течение недели пришлось держать стражу, дабы не позволить эдинбургским фанатикам осуществить их низкий замысел — они задумали осквернить место захоронения философа.

Философия Юма далеко не сводилась к антицерковному и до некоторой степени антирелигиозному ее измерению. Она была многоплановой, и историческая роль свойственного ей агностического миропонимания оказалась по крайней мере двойственной — реакционной в его стремлениях расшатать

категорию объективной причинности и прогрессивной в критике религии и церкви.

Глава II. Анализ структуры «Опыта»

Философия Юма отразила в теоретической области тот компромисс, к которому пришли в итоге событий 1688 г. две основные фракции британской буржуазии во многих областях жизни, и прежде всего в политике и экономике. Юм переделал учения Беркли и Локка на агностический манер, сглаживая острые углы и устраняя крайние положения. Юм стремился создать действительную философию буржуазного «здравого смысла», чего так и не удалось достичь Беркли, философию осторожную, «сдержанную», чуждую как материализму, так и наивному спиритуализму.

Беркли объявил свою философию средством преодоления «удвоения мира». В этом удвоении виноваты-де материалисты, расчленившие его на объективную реальность и отражение последней. Однако Беркли сам «раздвоил» мир на ощущения в душах людей и идеи в уме божественного существа. Юм попытался такого результата избежать. Субъективный идеалист Беркли начал свое философствование и завершил свою философскую систему объективным идеализмом, но Юм предпочел использовать для построения собственной философии только среднее, теоретико-познавательное звено учения своего предшественника, а именно сенсуалистический феноменализм. Эта позиция представлялась ему вполне подходящей для выработки жизненной установки буржуазного джентльмена — ему нужны знания и наука, но он видит или предчувствует для себя опасность в материализме и атеизме, а попытку проникнуть в запредельный сознанию мир считает совершенно бесполезным делом, на которое тратить силы и время нет никакого смысла.

При построении своей теории познания Юм, как и оба его предшественника по течению «британского эмпиризма», совмещал философский анализ с психологическим, сливал их, отождествлял. С одной стороны, он делает психологию средством построения философского учения, а с другой — превращает ее же в объект философского исследования. Исходный пункт рассуждений Юма заключается в убеждении, что имеется факт непосредственной данности нам ощущений, а отсюда и наших эмоциональных переживаний. Сам по себе этот факт далеко не столь непреложен, как это казалось Юму. Строго говоря, такого факта нет: все наши ощущения опосредованы практикой, сложными физиологическими процессами и различными психическими состояниями. Ошибочно настаивая на этом «факте» и метафизически абсолютизируя «непосредственность» как

характеристику ощущений, Юм сделал необоснованный вывод, будто мы в принципе не знаем и не можем знать, существует или же не существует материальный мир как внешний источник ощущений. «…Природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств» (19, т. 2, стр. 35).

Почти вся последующая философия Юма строится им интроспективно, как теория познания, описывающая факты сознания или, скажем точнее, то, что Юму такими фактами казалось. Метафизически превращая ощущения в абсолютное «начало» познания, он рассматривает структуру субъекта в изоляции ее от его предметно-практической деятельности. Эта структура, по его мнению, состоит из атомарных впечатлений (impressions) и из тех психических продуктов, которые от этих впечатлений производны. Более всего из числа этих производных видов психической деятельности Юма интересуют «идеи (ideas)», под которыми он имеет в виду не ощущения, как это было у Беркли, а нечто иное. «Впечатления» и «идеи» в совокупности Юм называет «восприятиями (perceptions)».

Значения всех этих трех терминов в теории познания Юма существенно отличаются от повседневного смысла этих слов. «Впечатления» наиболее близки по вкладываемому в это слово Юмом значению к русскому слову «впечатления». Это те ощущения, которые получает тот или иной субъект от событий и процессов, разыгрывающихся в поле действия его органов чувств. Итак, «впечатления» суть ощущения субъекта. Но не только. Нередко под «впечатлениями» Юм понимал и восприятия в том смысле этого последнего слова, в котором психологи нашего времени отличают их от ощущений (ощущаются отдельные свойства вещей, а воспринимаются вещи в их интегральном виде). Таким образом, Юмовы «впечатления» — это не только простые чувственные переживания, но и сложные чувственные образования. В состав впечатлений он включает кроме ощущений эмоции, в том числе бурные (страсти) и «спокойные (calm)» переживания морального и эстетического характера.

Что же понимал Юм под «идеями»? «Идеи» в его теории познания — это образные представления и чувственные образы памяти, а кроме того, продукты воображения, в том числе продукты искаженные, фантастические. К числу «идей», заметим, Юм относил также и понятия, что не удивительно, ибо он был склонен растворять теоретическое (абстрактное) мышление в переживаниях эмпирических (конкретно-чувственных) образов, подобно тому как это делал и Беркли в своих основных философских сочинениях. К тому же Юм не проводил никакого

различия между психологическими актами и гносеологическим содержанием этих актов. Поэтому и понятия и ощущения для него оказывались в равной мере актами «чувствования — осознания».

Нередко Юм вместо термина «идеи» употреблял другой термин — «образы (images)», а чувственные воспоминания иногда называл (уже явно не имея здесь в виду понятия и эмоции!) «верным зеркалом» ранее имевшихся впечатлений.

Итак, «идеи» в системе терминологии Юма представляют собой приблизительное, более слабое или менее яркое (не столь «живое») воспроизведение «впечатлений», то есть их отражение внутри сферы сознания. «…Все идеи скопированы с впечатлений» (19, т. 1, стр. 271). В зависимости от того, простыми или сложными оказываются впечатления, идеи также бывают соответственно простыми или сложными.

Осталось пояснить термин «восприятие» у Юма. Поскольку рубрику «восприятий» составляют «впечатления» и «идеи», то можно сказать, что «восприятия» Юма суть познавательные объекты разного рода, предстоящие сознанию, то есть то, что Локк называл «идеями». К этому надо добавить, что словарный смысл слова «восприятие (perception)» не укладывается в рамки Юмова агностицизма, так как предполагает воспринимание чего-то извне и познание этого внешнего, а эти моменты в значении данного термина у Юма, как мы уже знаем, отсутствуют.

Заметим, что в современной нам психологии и теории познания диалектического материализма термины «восприятие» и «впечатление» имеют иной смысл, чем у Юма.

В итоге получается следующая картина соотношения между элементами человеческого опыта, по Юму:

Выше мы упомянули, что Юм под «впечатлениями» понимал не только простые, но и сложные чувственные образования.

Однако в отличие от Локка разграничение между простыми и сложными впечатлениями мало занимало его интересы. Дело в том, что переход от простых впечатлений и идей к впечатлениям и идеям сложным, согласно убеждению Юма и в отличие от мнения Локка, происходит обычно стихийно, почти автоматически и выработка правил для этого перехода мало что даст тому, кто хотел бы «научиться» делать это правильно. Предметом анализа Юма в учении о причинности были в значительной мере сложные впечатления внешнего опыта, а предметом его этики — сложные впечатления рефлексии.

Понятие «рефлексия», которое играло в философии Локка заметную роль, у Юма занимает незначительное место. Юм истолковывает ее так: она производна от внешних впечатлений, но не включает в свои объекты акты познания и состоит только из эмоций и страстей. Поэтому она играет очень существенную роль в этике Юма, но на его теорию познания заметного воздействия не оказывает.

1. Ассоциации и абстракции

Человек не может ограничиваться только простыми впечатлениями. Для успеха своей ориентировки в среде он должен воспринимать сложные, составные впечатления, структура и группировка которых зависят от структуры самого внешнего опыта. Но о причинах того, почему внешний опыт обладает такой, а не иной структурой, агностика нечего спрашивать. Ему нечего ответить на это. Но кроме впечатлений есть еще идеи. Они также бывают сложными.

Как же образуются последние? На этот вопрос Юм дает свой ответ: они образуются посредством ассоциирования простых впечатлений и идей.

О психологических ассоциациях, то есть сцеплениях, сочетаниях, непроизвольных комбинациях образов сознания, говорили и писали до Юма. Мы найдем это, например, во второй и третьей частях «Этики» Спинозы (см. 52, стр. 423, 468, 469). В Англии об ассоциациях писал Локк. Но его главное внимание было устремлено на то, чтобы выяснить механизм сознательной и целеустремленной комбинирующей деятельности ума, и его мало интересовали стихийные, пассивные и подсознательные процессы. Он упоминал об ассоциациях идей как о случаях безудержного фантазирования, о бредовых состояниях и т. д. (см. 40, стр. 396). В этом своем качестве ассоциации и стали известны читающей публике.

Лоренс Стерн уже в начале своей знаменитой книги о жизненном пути Тристрама Шенди писал о них так: «Это странное сочетание представлений, как утверждает проницательный Локк, несомненно понимавший природу таких вещей лучше, чем другие люди, породило больше нелепых поступков, чем какие угодно другие причины для недоразумений» (53, стр. 10). Юм ориентировался на автоматически происходящие в психике процессы, и поэтому ассоциативные процессы и привлекли к себе его пристальное внимание. Но он и не подумал заинтересоваться проблемами их анатомо-физиологической обусловленности, рассмотреть их естественную детерминацию (эти проблемы поставил и пытался разрешить их Д. Гартли). Если Юм и связывает ассоциации с причинностью, то в ином плане: он истолковывает их как причины образования сложных идей, но оставляет в стороне вопрос о причинах появления их самих. Он ограничивается замечаниями о том, что принцип ассоциирования представляет собой «мягко действующую (gentle) силу, которая обычно преобладает». С

помощью этой непонятной силы, подобной притяжению, «одна идея естественно вызывает другую» (19, т. 1, стр. 99).

В ассоциациях Юм видит главный, если не единственный способ мышления посредством чувственных образов, а таковым для него является не только художественное, но и всякое мышление вообще. Ассоциации прихотливы и направляются случайными комбинациями элементов опыта, а потому сами они по содержанию случайны, хотя по форме и согласуются с некоторыми постоянными (и в этом смысле необходимыми) схемами.

Конечно, отрицать полностью ассоциативное мышление не приходится. Кроме уже упомянутого художественного мышления и тех патологических случаев, на которые указывал Локк, ассоциативные звенья внедряются почти во всякий достаточно продолжительный мыслительный процесс. Это понимал естествоиспытатель Д. Гартли, главные работы которого вышли в свет позднее «Трактата…» Юма. И это имеет место, например, в случае ассоциативных значений, о которых писали Д. С. Милль и другие логики и психологи XIX в. Ассоциации происходят на основе условно-рефлекторных связей, которые в процессе развития органических видов играли огромную положительную роль: в том числе и у людей они вырабатывали жизненно важные привычки поведения и необходимые для познания ими окружающей среды каузальные установки.

Все это нашло свое отражение, но, увы, искаженное в теории причинности Юма. Заметим, что основатель теории условных рефлексов И. П. Павлов употреблял термины «ассоциация» и «временная связь» как совершенно тождественные по смыслу. «Какое было бы основание как-нибудь различать, отделять друг от друга то, что физиолог называет временной связью, а психолог — ассоциацией? Здесь имеется полное слитие, поглощение одного другим, отождествление» (46, стр. 325). Коррективы в этот тезис были затем внесены самим И. П. Павловым, и они, как увидим ниже, существенно важны для того, чтобы оценить взгляды Юма на ассоциации более полно.

Юм выделял и различал следующие три главные вида ассоциативных связей: во-первых, по сходству, во-вторых, по смежности в пространстве и времени и, в-третьих, по причинноследственной зависимости. В рамках этих трех видов могут ассоциироваться впечатления, впечатления и идеи, идеи друг с другом и с состояниями предрасположенности (установками) к продолжению ранее возникших переживаний. *«… Когда любое впечатление воспринимается нами, то оно не только переносит ум к связанным с этим впечатлением идеям, но и*

сообщает им часть своей силы и живости… после того как ум уже возбужден наличным впечатлением, он образует более живую идею связанных с ним объектов благодаря естественному переключению установки (disposition) с первого на второе» (19, т. 1, стр. 198). Чтобы разобраться во всех этих случаях, рассмотрим три названные выше вида ассоциирования последовательно, один за другим.

Во-первых, ассоциации происходят по сходству, которое бывает не только положительным, но и отрицательным по своему характеру. Последнее означает, что вместо сходства налицо контраст: так, при переживаниях эмоций нередко появляется состояние аффекта, противоположное прежнему состоянию. «… Второстепенный импульс (movement), — пишет Юм в эссе „О трагедии“, — преобразуется в доминирующий и дает ему силу, хотя иного, а иногда даже и противоположного характера… Родители обычно больше всего любят того ребенка, чье слабое, болезненное здоровье причиняло им много огорчений и волнений» (24, стр. 165).

Однако большинство ассоциаций по сходству положительное. Так, увидев некоторого человека, мы вспоминаем всех тех других людей, которые внешне на него похожи. Юм считает, что ассоциации по сходству играют наибольшую роль в математических размышлениях, в особенности при геометрических рассуждениях по аналогии, в теоремах о подобии фигур и т. д. За пределами математики ассоциации по сходству часто ведут к ошибкам, потому что сходства в мире эмпирии обычно бывают очень неполными и даже обманчивыми.

Во-вторых, ассоциирование происходит по смежности в пространстве и по непосредственной последовательности во времени, то есть также по смежности. Это более всего случается с идеями внешних впечатлений, то есть с воспоминаниями о прежних ощущениях, упорядоченных пространственно-временным образом; сами по себе идеи, а тем более эмоции «пространственно смежными» в буквальном смысле, находясь в психике человека, не бывают, хотя они, конечно, локализованы в мозгу. Больше всего полезных случаев ассоциирования по смежности, полагает Юм, может быть указано из области эмпирического естествознания. Так, «мысль о каком-нибудь объекте легко переносит нас к тому, что с ним смежно, но лишь непосредственное присутствие объекта делает это с наивысшей живостью» (19, т. 2, стр. 55).

В-третьих, возникают ассоциации по причинно-следственной зависимости, которые наиболее важны при рассуждениях, касающихся теоретического естествознания. Что здесь Юм имеет

в виду? Пример его таков: увидев сына, вспоминаем его давно умершего отца как «причину», хотя бы внешнее сходство сына с его покойным родителем было и невелико. Это значит, что если мы считаем, что *A* есть причина, а *B* — следствие, то в дальнейшем, когда мы получаем впечатление от *B*, у нас в сознании всплывает идея об *A*, причем может быть и так, что эта ассоциация развивается в обратном направлении: при переживании впечатления или идеи *A* у нас появляется идея *B*.

Следует иметь в виду, что, описывая ассоциации по причинно-следственной зависимости, Юм исходит из того, что схема «*A* есть причина, а *B* — ее следствие» уже возникла как вообще, так и применительно к любому из будущих конкретных случаев и действует в качестве «готового эвена» механизма этой ассоциации. Еще надо будет исследовать, как эта схема каузальной связи возникла. И когда Юм займется этим исследованием, он станет объяснять происхождение данной схемы в свою очередь через ассоциации, а именно через ассоциативные последовательности во времени и пространстве. Итак, дальше ассоциаций он никуда пойти не смог.

А какова роль ассоциаций в математике? Мнение Юма по этой проблеме не было постоянным. Сначала, в «Трактате о человеческой природе», он истолковывал геометрию как результат многих совокупных ассоциаций чувственно-зрительных образов. Ведь в это время он занимал ту точку зрения на пространственные отношения, которую в «Трактате о началах человеческого знания» защищал молодой Беркли. В «Исследовании о человеческом познании» Юм истолковывает всю математику, включая геометрию, уже иначе — как знание аналитическое, независимое по крайней мере непосредственно от чувственного опыта. Он рассматривает теперь математику как продукт деятельности внутреннего абстрактного воображения, то есть примерно так, как Беркли стал ее рассматривать в трактате «О движении…». Эта деятельность ассоциативная, но образующиеся в ходе ее ассоциации уже не пассивно-стихийны, они обладают целеустремленно-активным характером. Отмечаемая Юмом особенность математики как творческой деятельности дала ныне неопозитивистам основания изображать его как предшественника их учения о «формальном знании». Однако мысли, на которые они ссылаются, были выражены Юмом в туманных и скудных формулировках, а работа, специально им написанная по вопросам математики, была им же впоследствии уничтожена.

Учение об ассоциациях разрушало логическую трактовку мыслительных процессов, изымало из мышления его логическую

основу. Такую же роль в теории познания Юма исполняет так называемая репрезентативная концепция абстрагирования и обобщения. Юм заимствовал ее у Беркли и включил в свою ассоциативную схему. Но это включение было связано с внесением в данную концепцию нескольких изменений.

Само по себе репрезентативное понимание абстрагирования заключалось в следующем. Существование общих понятий отрицается, и их функцию исполняет чувственный образ — представление одного из единичных предметов. «…Известная (чувственная. — *И. Н.*) идея, будучи сама по себе частною, становится общею, когда она представляет или заменяет все другие частные идеи того же рода» (29, стр. 43), — писал Беркли. Вслед за Беркли Юм часто пренебрегает отличием понятий от представлений (images), а общего — от единичного. Под теоретическое естествознание и вообще науку подводится мина — процесс обобщения объявляется в принципе несуществующим, невозможным, вместо универсалий предлагаются единичные представления.

Какие же изменения внес Юм в эту антитеоретическую «теорию», согласно которой «некоторые идеи являются особенными по своей природе, но, представительствуя, они общи» (19, т. 1, стр. 112)?

Во-первых, исходный класс похожих друг на друга вещей, из которого затем извлекается репрезентант, образуется, согласно Юму, стихийно, под влиянием ассоциаций по сходству. Во-вторых, в отличие от Беркли Юм считает, что чувственный образ берет на себя роль репрезентанта (представителя всех членов данного класса вещей) временно, а затем передает ее слову, которым этот образ обозначается. Юм считает чрезмерной критику языка, которую без всяких оговорок развивал до крайнего предела Беркли. Поэтому, восприняв берклианский номинализм, Юм придает ему не столько чувственный, сколько *знаковый* характер. «Слово пробуждает единичную идею…» (19, т. 1, стр. 110). Он как бы возвращается в этом пункте к взглядам Гоббса, для которого общие понятия суть знаки групп знаков и не более того. Но Юм отделяет семиотические догадки Гоббса от материализма, который ему чужд.

Ассоциативный способ образования чувственных репрезентантов смягчает сугубо индивидуальный их характер, которым они отличались у Беркли. При образовании репрезентанта через ассоциации неповторимые признаки единичного чувственного образа как бы стираются и отвлекаемая идея освобождается от особенностей отдельных впечатлений. Общее начинает проглядывать сквозь единичного репрезентанта

как «сторона» всех образов, ассоциируемых по принципу их приблизительного сходства друг с другом. Если у Беркли абстрактная идея есть реальный индивидуальный «предмет» (читай: комплекс ощущений), то у Юма она отвлекается от индивидуальности в той мере, в какой ассоциации опираются не на *тождество*, но именно на *относительность* этого тождества, то есть на различия между ассоциируемыми идеями: ведь ассоциирование абсолютно тождественных идей не дает ничего, кроме никому не нужных тавтологий. При этой поправке репрезентативная концепция абстрагирования приходит в соответствие с фактами художественного мышления, в котором образный пример, если он удачно подобран, заменяет тьму общих описаний и даже более эффективен (так, примеры исследований, проводимых жителями Лапуты у Свифта, говорят гораздо более красноречиво о бесплодности схоластической и оторванной от жизни методологии, чем теоретическая критика последней). Но как быть с понятийным теоретическим мышлением?

Юм не захотел выступить в роли могильщика научно-теоретического познания, и это заставило его отклониться от Беркли и воспринять некоторые моменты учения Локка о сложных идеях. Те идеи, которым Юм придает статус общих, оказываются как бы усеченными частными идеями, сохраняющими в числе своих признаков только те, что имеются и у иных частных идей данного класса. Такие усеченные частные идеи представляют собой полуобобщенный, смутный образ-понятие, ясность которому придает соединяемое с ним, опять-таки по ассоциации, слово. Подобный образ-понятие отличается от непосредственных индивидуальных впечатлений и воспоминаний о них. Поэтому Юм считает, например, что чувственные представления одной тысячной и одной десятитысячной частей песчинки фактически совпадают, тогда как их понятия далеко не одинаковы.

Коррективы, внесенные Юмом в репрезентативную теорию обобщения, начали расшатывать его сенсуалистический феноменализм, и возникшая трещина впоследствии была углублена Кантом. Но сам Юм не слишком близко подошел к Канту. Он постарался построить свою теорию познания, не выходя далеко за пределы ассоциативной психологии. Он не сбросил со своих ног пут репрезентативизма, хотя они стали заметно мешать ему: ведь уже такие его понятия, как «репрезентант», «сходство», «причина», которыми ему то и дело приходится оперировать в своей теории познания, не могут быть образованы и выражены через репрезентанты, хотя бы и обозначенные словами. Это противоречие в своей философии Юм так и не смог преодолеть.

2. Существуют ли субстанции?

Влияние Беркли на Юма было, бесспорно, велико. Юм согласился с той критикой материализма, которую развернул Беркли, стремясь положить конец широкому влиянию материалистической философии Локка. Юм принял поэтому Берклиеву критику понятия субстанции у Локка. Но Юм не пожелал остаться верным учеником Беркли и распространил эту критику и на понятие *духовной* субстанции, столь дорогое клойнскому епископу.

Решая общую проблему субстанции, Юм занял такую позицию: он выразил свое мнение о субстанции так: «невозможно доказать ни существование, ни несуществование материи», то есть занял агностические позиции. Такова же его формула и в отношении субстанциального «высшего духа», то есть бога, хотя в практической жизни Юм был атеистом. Подобной агностической позиции следовало ожидать от него и в отношении существования человеческих душ, но в этом вопросе Юм более категоричен и совершенно отвергает воззрение Беркли. Он убежден, что никаких душ — субстанций нет. И это убеждение, конечно, позволило ему занять сравнительно прогрессивную позицию в вопросах оценки религиозного спиритуализма, хотя в целом агностицизм Юма сам по себе не стал от этого прогрессивным.

Юм отрицает существование «Я» как субстрата актов восприятия и утверждает, что то, что называют индивидуальной душой — субстанцией, есть «связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении» (19, т. 1, стр. 367). Это как бы республика без верховного правительства, основа объединения перцепций — не субстанциальная, а чисто «фактическая».

Это, конечно, очень смелое, крайнее решение, и Юм сразу же столкнулся с неприятными последствиями отрицания существования личности как таковой: одно дело отвергать ее субстанциальную сущность и другое — отрицать наличие «Я» как самосознания с его определенными установками в отношении окружающей среды или хотя бы закрыть на эти факты глаза и оставить их без объяснения. В «Исследовании о человеческом уме» он уже не решается отвергать существование личности с той же уверенностью и безоговорочностью, с какой он отверг существование духовных субстанций. Верх берет, однако, не материалистическое по духу внимание к *фактам,* а уклончивая

позиция агностика, сказавшаяся и в решении им вопроса о материальной субстанции.

Общие причины агностицизма Юма заключались в метафизическом истолковании, а именно в абсолютизации принципа сенсуализма в теории познания. Но гносеологические корни и соответствующие им естественнонаучные источники (хотя бы в смысле общего состояния наук данной эпохи) составляют лишь возможность агностицизма. В действительность последний превращается под воздействием социально-классовых причин. И в случае Юма они сыграли свою роль полностью. Скептическая установка в отношении философского материализма, таившего в себе идеологическую опасность для победившей буржуазии, смогла соединиться в его мировоззрении с отвращением к крайнему религиозному обскурантизму, который в лице Беркли продемонстрировал свою неспособность идти в ногу с научным и промышленным прогрессом. Результатом этого соединения явился агностицизм, в частности в вопросе о субстанции.

Юм более широко, чем Беркли, рассматривает этот вопрос. По-иному, чем его предшественник, он понимает и источник возникновения убежденности людей в существовании материальной субстанции. Беркли видел причину появления у людей иллюзорной, по его мнению, веры в то, что материальная субстанция существует, в фактах взаимосвязанности и яркости определенного рода ощущений. Их взаимосвязанность предполагалась при этом непрерывной во времени, поскольку наличие разрывов в последовательности ощущений данную иллюзию ослабляет. Иначе смотрит на этот вопрос Юм: перерывы в восприятиях, наоборот, оказываются, по его мнению, источником веры в бытие субстанциальной их основы, если после перерывов те же самые восприятия появляются вновь и вновь. Для Беркли, как, впрочем, и для Локка, проблема субстанции сводилась к тому, чтобы как-то истолковать устойчивое сосуществование явлений, а для Юма это прежде всего проблема истолкования связи явлений друг с другом во временной их последовательности. Поэтому, по Беркли, убеждению в существовании материальной субстанции мешает наличие самих временных перерывов в ощущениях, а по Юму, помехой этому убеждению оказываются изменения в характере взаимосвязанных друг с другом восприятий, то есть перемены в «наборе» их сочетаний.

Это значит, что Юм в данной проблеме переносит центр тяжести на вопрос о *причинении* наших впечатлений. Так, например, рассуждает он, получая впечатление лампы, стоящей

на столе и время от времени мной зажигаемой, я полагаю на основании этого, что существует данный материальный объект под названием «лампа». Итак, разрешение проблемы субстанции зависит, с точки зрения Юма, от более общей проблемы причинности. Надо сказать, что Юмова концепция субстанции имела определенные основания в трудностях учения Ньютона о материи, массе и физической причинности. Ньютон стремился исходить из представления о массе как количестве вещества и мыслил инерциальные свойства массы как производные от ее вещественности. Но вещественность удается познать лишь по ее действиям, внешним проявлениям. Поэтому Ньютон стал понимать массу как меру активности материи, и здесь возник соблазн свести саму вещественность (субстанциальность) к совокупности наблюдаемых следствий, механизм порождения которых материей остается неизвестным и проблематичным.

Придя к мысли о зависимости проблемы субстанции от проблемы причинности, Юм определил субстанцию как предполагаемый центр ассоциативного суммирования перцепций во времени (а также друг с другом) в относительно устойчивую целостность. В письме Генри Хоуму от 24 июля 1746 г. Юм писал об этом так: «Что касается идеи субстанции, то я должен признать, что ее не доставляют уму никакие ощущения или чувства; мне всегда представлялось, что это всего лишь воображаемая точка (center) *соединения* (курсив мой. — *И. Н.*) различных и изменчивых качеств, которые могут быть найдены в каждом фрагменте материи» (17, стр. 20–21). Ассоциации обеспечивают соединение отличающихся друг от друга комбинаций впечатлений (например, вид некоторого предмета сейчас и его изменившийся вид спустя несколько лет) в представление об объектах вне человеческого сознания. Эти последние объекты мыслятся как причина комбинаций впечатлений в сознании людей.

Весь этот механизм можно суммировать следующим образом: сначала воображение объединяет похожие друг на друга перцепции в общую для них серию. Затем люди приписывают перцепциям данной серии непрерывное существование и в те интервалы времени, когда их никто не воспринимает. Возникает «фикция непрерывного существования», передаваемого нашими чувствами гипотетическим вещам вне сознания, после чего складывается устойчивое представление о том, что перцепции суть следствия внешних вещей, причинно обусловлены ими. Перцепции прерывисты и изменчивы, зато вызывающие их внешние объекты относительно постоянны и устойчивы.

Так складывается, согласно Юму, предположительный мир

субстанциальных вещей, в существование которого люди верят, отличая его от чувственного мира своих восприятий. Так возникает будто бы раскол действительности на два различных мира. Представление об этом «расколе» потом от Юма унаследовал Кант. Но встает вопрос, имеются ли «мостики» причинения, снова соединяющие эти миры друг с другом?

Глава III. Проблема причинности

Этот вопрос Юм опять же попытался разрешить при помощи механизма ассоциации. Вопрос о причинности — главный предмет всего его философствования, хотя сам он наиболее важным итогом своих исследований и их конечной целью считал совсем иное, а именно разработку теории морали. В привлечении внимания философов к категории причинности, в понимании ее важности для построения философской системы, в выявлении целого ряда трудностей ее анализа состоит определенная историческая заслуга Юма, а вернее сказать, одна из двух его заслуг, ибо есть еще одна: критика религии и церкви.

В истории философии причинность рассматривалась не один раз, но, как правило, в рамках различных понятийных схем, зависящих от общего характера философских учений исследователей.

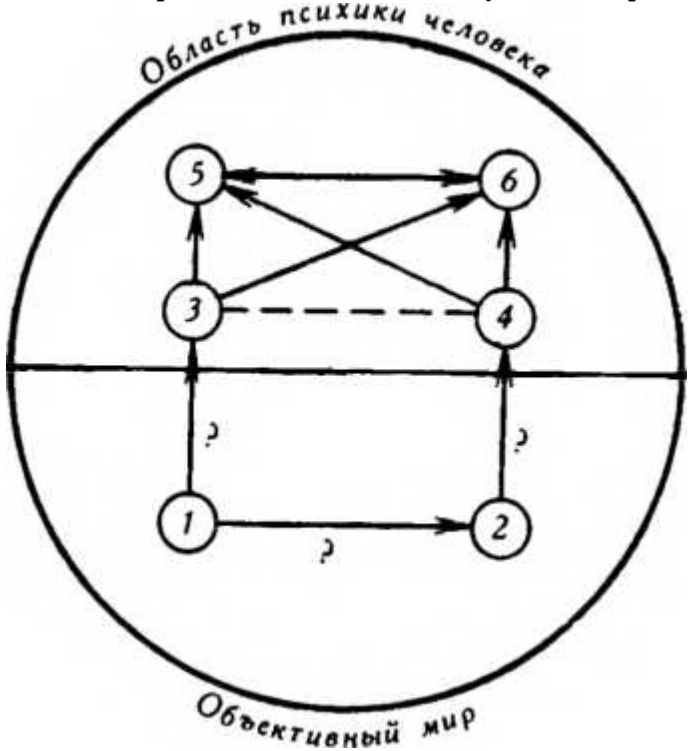
Так, Аристотель истолковал причинно-следственную связь как переход действительности (формы) через воздействие ее на возможность (материю) в новую, но уже конкретно-вещественную действительность (оформленную материю). В философии Фомы Аквинского причиной всех событий и всех материальных явлений был бог, а у Гегеля Абсолютная Идея оказывается целевой причиной развития ее самой из потенциального состояния в состояние полной актуализации, так что возникает порождающее взаимодействие между началом и концом восхождения Идеи. У Декарта отношение причины и действия растворяется в рациональном отношении между логическим основанием и выводом, а у Беркли как причина всех реальных событий (переживаний комплексов ощущений душами людей) выступает акт высшей сверхъестественной воли.

Структура каузальной связи у материалистов Гоббса и Локка выглядит как порождение одними свойствами корпускул других. У материалистов нового времени встречаются и иные схемы причинения. Так, Ньютон строит динамическую картину мира, в которой силы инерции и гравитации вызывают события, то есть движения тел.

В философии Юма структура причинно-следственного отношения оказывается иной. Она может быть сведена к схеме «событие → событие», где стрелка означает связь причинения. Но «событие» у Юма — это совсем не то, что «событие» у Ньютона: будучи агностиком, он понимает содержание этой категории не в смысле объективно-материального процесса, а в смысле некоторой совокупности чувственных переживаний в сознании

субъекта. Таким образом, указанная схема приобретает вид «перцепция → перцепция».

Вся совокупность различных каузальных связей, которые, согласно Юму, подлежат философскому исследованию, может быть наглядно изображена с помощью следующего чертежа.



1, 2 — объекты, которые, может быть, существуют вне нас;

3, 4 — впечатления, которые, может быть, этими объектами вызваны;

5, 6 — идеи, вызванные впечатлениями 3 и 4.

Схема причинности у Юма

Относительно каузальных связей 1–2, 1–3 и 2–4 Юм высказывает мнение, что мы не можем твердо и теоретически корректно доказать ни их наличие, ни их отсутствие. Одно впечатление не может быть причиной другого, что твердо знал и Беркли, а потому каузальной связи 3–4 быть не может, хотя и может быть ложное ее ожидание по ассоциации. Каузальный характер связей 3–5 и 4–6 не вызывает у Юма ни малейшего сомнения: впечатления суть причины, а идеи — их следствия. Столь же убежден был он и в существовании каузальных связей 3–6, 4–5, 5–6 и 6–5. Здесь имеется в виду, что установившаяся после нескольких повторений последовательности событий 3–4 ассоциация, например 3 с 6, играет роль причины появления идеи

6, едва только заново появляется впечатление 3. Бывает, что люди истолковывают установившуюся в их сознании связь 3–6 как доказательство наличия каузальной связи 3–4, но это уже ошибка. Ассоциативные связи 5–6 и 6–5 появляются позднее, чем 3–6 и 4–6. Юм, естественно, отрицает возможность каузальной связи 5–4, потому что никакая идея не может стать причиной впечатления.

Вкратце описанная схема видов причинной связи нуждается в дальнейших комментариях. Прежде всего следует отметить некоторые общие причины, которым в своем анализе следует Юм.

Во-первых, это принцип резкого разграничения явлений (процессов в области восприятий) и сущности (возможных, хотя и недоказуемых объектов и их связей вне нас). То, что присуще первой из этих областей, не может быть перенесено на вторую из них, и наоборот. Впечатление от увиденного камня может в результате ассоциаций вызвать ожидание впечатления разбитого оконного стекла, но не может быть причиной повреждения последнего. Объект — камень, может быть, и есть причина нарушения целости данного стекла, но он сам по себе не может участвовать в ассоциативных процессах психики.

Здесь же заметим, что Юм не всегда строго придерживается данного разграничения, которое само по себе у него было метафизичным и превращало действительный факт нетождественности явлений и сущности в резкую взаимообособленность, но и в этих случаях он проходит мимо вытекающей из практики людей бесспорности факта зависимости первой области от второй. Отступления Юма от указанного разграничения связаны, однако, не с признанием взаимодействия этих двух областей, но с их спутыванием, когда он ошибочно переносит выводы, полученные им для области явлений, на область сущности.

Последнее происходит тогда, когда Юм, двусмысленно употребляя термин «объект» (то в смысле впечатления, то в смысле объекта вне нас), неправомерно переносит тезис о том, что одно впечатление невыводимо из другого, на соотношение объектов вне нас, предрешая утверждение, что никакой объект не порождается другим и в этом смысле из него невыводим (или по крайней мере, что *такое* выведение будто бы никогда недоказуемо).

Во-вторых, Юм придерживается принципа слияния двух планов анализа. Первый из них выявляет единичные причинные связи и устанавливает истинность в них закона причинности. Второй — направлен на выяснение истинности принципа каузальности как закона природы в целом. Подменяя нередко второй план первым, Юм реализует тем самым

феноменалистически-номиналистскую тенденцию, и она приводит к тому, что Юм нередко подменяет примерами решение вопроса в принципиальном его виде.

Крен к этому индивидуализирующему эмпиризму ведет, между прочим, к тому, что при разборе разных примеров предположительного причинения у Юма стирается важное различие между причиной, поводом и условиями действия причины. В итоге вместо *анализа* по существу получается *описание* явлений, при котором все описываемые впечатления рассматриваются как в принципе однопорядковые и равноценные.

В-третьих, Юм следует принципу расчленения проблемы причинности на следующие вопросы. (1) Существуют ли объективные каузальные связи и можем ли мы твердо узнать об их существовании? Отвечая на этот вопрос, следует установить структуру каузальных связей, которая была бы присуща им в случае их объективности (Юм рассматривает ее только применительно к естественным наукам). (2) Почему люди обычно столь твердо убеждены в существовании объективных причинных связей и какова структура механизма возникновения этой их психологической убежденности? (3) Существуют ли причинно-следственные связи в самой структуре психики людей и какова структура именно этих связей, если последние использовать в интересах развития наук (Юм рассматривает это использование применительно только к некоторым общественным наукам)? При этом Юм стремится выяснить обстоятельства возможного перенесения полученных результатов во все остальные науки, то есть установить способ и условия распространения каузального метода во всех отделах познания, при соблюдении только его, Юма, понимании каузальности.

Последний из трех вопросов, а в особенности вторая его часть, решается Юмом в духе, выгодно отличающем его от Беркли. Юм убежден, что, отказываясь от принципа причинности, науки рассыпаются в прах, но их, науки, следует непременно «спасти», потому что они необходимы для промышленного и торгового процветания Англии. Однако Юм планирует осуществить «спасение наук» так, чтобы избежать материалистического их обоснования. Он не желает «спасать» их ценой отказа от идеалистического феноменализма и не понимает, что сама задача их «спасения» возникает только потому, что их следует оградить от натиска воинствующего идеализма, действительная угроза для них возникает именно с этой стороны.

А на какой стороне сам Юм? Он пытается задержаться посреди между двумя основными философскими позициями, опасаясь их обеих как агностик и уподобляя себя кормчему,

ведущему свой корабль между Сциллой идеализма Беркли и Харибдой материализма Локка и Ньютона. Собственно говоря, Юму приходится охранять не науку, а плоды собственных ошибок от последствий их применения — «спасать» свое учение о причинности, но только потому, что он сам же ее, причинность, расшатал. Рассмотрим подробнее полученные Юмом результаты.

1. Имеется ли объективная причинность?

Рассмотрим первый вопрос Юма. Отвечая на него, он объявляет наличие объективных каузальных связей сомнительным, заняв с самого начала исследования позиции агностицизма.

Когда Юм подвергает сомнению наличие объективных каузальных связей, то на деле это означает, что он почти отвергает их существование. Почти, но не полностью. Иногда он пользуется понятием объективной причинности, то есть сам же невольно соглашается с тем, что материалисты правы, однако правы лишь условно или, как сказал бы Кант, регулятивно. Так, в своей «Истории Великобритании» он довольно часто говорит о том, как внешние обстоятельства воздействовали на поступки исторических деятелей. Подобным образом он рассуждает, например, о роли укрепленного лагеря, военной тактики и дисциплины войск в сражении при Денбаре, повлиявших на решения военных предводителей и на общий ход битвы (см. 19, т. 2, стр. 830–831).

Аналогичные рассуждения Юма, к числу которых можно отнести и его замечания о влиянии материальных богатств на этические воззрения людей в III книге «Трактата о человеческой природе», предвосхищают «контрабандные» апелляции к материализму, которые стали нередко встречаться в буржуазной философской литературе с конца XIX в. Как показал В. И. Ленин, такие апелляции имеются в «Механике» Э. Маха, а также и в других сочинениях эмпириокритиков конца XIX — начала XX в.

Юм считает, что доказать объективное существование каузальных связей невозможно ни «априорно», то есть путем логического выведения следствий из причин по рецептам рационалистов XVII в., ни «апостериорно», то есть из опыта. В обоих случаях он ведет свое рассуждение, опираясь на такие конкретные примеры, которые подобраны тенденциозным образом.

Отвергая «априорные» доказательства причинности, Юм во многом был прав, ведь он критиковал то отождествление реально-каузальных связей с мыслительно-логическими, которое имелось у Декарта, Спинозы и Лейбница. Этот рационализм изжил себя, и с ним надо было разделаться. Но Юм все же был прав не полностью, ибо он не учитывал того, что в ходе исторического развития познания научные понятия делаются все более «емкими» и это расширяет возможности выведения из них следствий, которые соответствуют реальным результатам

действия причин, описываемых с помощью данных понятий. Так, если в XVIII в. нечего было и думать о выведении из понятия «атом» понятия «радиоактивное излучение», соответствующего реальным последствиям возбужденных состояний атомов определенных химических элементов, то в XX в. понятие атома стало значительно более содержательным и вообще во многом изменилось, после чего понятие радиации стало выводиться из него как следствие определенных свойств атомов. Всего этого не могли учесть и великие рационалисты XVII в. Но конечно, никогда нельзя забывать, что из понятий и суждений могут собственно логически выводиться опять-таки только понятия и суждения, а не неизвестные прежде свойства объективной действительности. Этого в принципе не понимали сторонники гносеологического рационализма.

«Апостериорные» доказательства существования объективной причинности Юм также опровергает. Он старается дискредитировать их путем последовательного рассмотрения и оценки признаков, входящих в понятие каузальной связи, то есть «элементов», составляющих структуру причинения. В качестве этих элементов Юм выделяет следующие.

Во-первых, это пространственная смежность причины и следствия, которая имеет место во всех случаях каузальной связи, даже и в таких, при которых кажется, что причина и следствие отделены друг от друга. Ведь в подобных ситуациях всегда можно обнаружить какие-либо промежуточные образования, через которые, видимо, передается цепь причинения.

Во-вторых, это смежность во времени, то есть непосредственное предшествование причины следствию, каковое имеет место и тогда, когда кажется, будто причина и следствие разделены длительным временным интервалом, ведь в течение этого интервала причина не прекращает действовать, аккумулируя скрытым образом свои последствия. Так, существуют яды, отравление которыми дает себя знать не сразу, а спустя много дней: в организме отравленного человека в течение этого промежутка времени происходят разрушительные, но пока внешне не проявляющиеся биохимические процессы.

В-третьих, «необходимость является существенной частью причинности» (19, т. 1, стр. 547). Данный, последний из трех «элементов» требует специальных пояснений.

Под «необходимым порождением» Юм понимает сочетание двух разнородных обстоятельств. Прежде всего, это чувственно наблюдаемый факт появления следствия буквально каждый раз после появления того, что считают его причиной. Второе же обстоятельство состоит в том, что к этому факту примысливают

его истолкование в смысле *порождающего* сущностного акта. Таким образом, «необходимое порождение» в отличие от первых двух «элементов» каузального отношения в опыте, согласно Юму, не обнаруживается. Наблюдаемое в опыте не имеющее исключений появление следствия после причины не дает твердых оснований для утверждения акта порождения следствия именно как продукта действия данной причины.

Остается, по мнению Юма, на выбор — либо, несмотря ни на что, утверждать, что такое порождение все же происходит необходимым образом, хотя это непонятно и недоказуемо, либо примириться с тем, что, поскольку объективная причинность недоказуема, она, может быть, в действительности и не существует. Юм принимает вторую альтернативу: он не отвергает наличия объективных каузальных связей, но отвергает возможность доказательства их существования и допускает, что их на самом деле нет.

Кроме того, Юм рассматривает тот — «апостериорный» довод в пользу наличия объективных каузальных связей, который состоит в ссылке на сходство между причиной и следствием. Довод этот таков: если подобное сходство наблюдается, то есть *B*, появляясь после *A,* похоже на *A,* следовательно, *A* есть причина, а *B* — его следствие. Но, пишет Юм, либо такое сходство не может быть зафиксировано вообще, либо оно бывает в таких случаях, в которых его наличие ровно ничего не может доказать (классический пример: один день «похож» на другой, однако первый день не есть причина второго). Окончательный вывод Юма таков: в огромном большинстве случаев действие отличается от причины, а потому оно не может быть в ней открыто, так что доказать, что это действие действительно есть *следствие* данной причины, невозможно.

Этот вывод Юма неверен, ибо даже отсутствие сходства между *A* и *B* не указывает на отсутствие причинно-следственной связи между ними. Строго говоря, в последнем своем рассуждении Юм оперировал не понятием «сходства» следствия с причиной по тем или иным признакам, которые могли бы указать на их каузальную связь, а лишь понятием внешней и обязательно наглядной, чувственной их взаимопохожести. Последняя действительно ничего в обсуждаемом плане не доказывает надежно и тогда, когда она есть (треугольники все похожи друг на друга, но сами они не порождают друг друга), и тогда, когда ее нет (болезнь человека непохожа на микроорганизмы, которые ее вызвали).

Кроме того, какая именно причина и какое именно следствие должны быть похожи друг на друга? Ведь это требование относят

к непосредственному следствию данной причины и к непосредственной причине данного следствия, а утверждать, что перед нами именно непосредственные звенья причинно-следственной связи, мы можем далеко не всегда. Имеется еще одна несообразность: Юм вообще «не имел права» требовать сходства между следствием и причиной, потому что как агностик считал объективные причины и следствия непознаваемыми (и о каком же «сходстве» двух непознаваемых процессов или объектов может идти речь?), а впечатление от этих причин и следствий могут и походить и не походить друг на друга, но это нисколько не продвинет нас вперед в решении вопроса о том, есть или нет перед нами каузальная связь.

Как обстоит дело в действительности? Некоторое, диалектически относительное сходство между причиной и ее следствием обнаруживается в большом числе случаев, так что мимо этого обстоятельства при рассмотрении проблемы каузальности проходить нельзя. Сходство и различие между причиной и следствием взаимообусловлены и могут быть сравнительно четко охарактеризованы, в особенности при условии, если понимать каузальное отношение как связь между старым и новым состояниями предмета (а как раз для Юмова понимания этого отношения как последовательности двух различных событий признак сходства случаен).

Итак, Юм считает, что наличие причинноследственных связей не поддается доказательствам. Указывая на то, что причинно-следственной связи между впечатлениями вообще быть не может, а в своем опыте, который они считают «внешним», люди фиксируют только следование *B* после *A*, их смежность во времени и пространстве, и не более того, он считает, что признать можно только факты подобного следования и ничего другого. Когда люди утверждают, что каузальные связи существуют совершенно бесспорно, они ошибаются: они выдают отношение следования за причинно-следственную связь, то есть квазикаузальность принимают за каузальность подлинную, так что примысливают фикцию.

Таким образом, все люди, по мнению Юма, на каждом шагу впадают в иллюзию post hos ergo propter hoc («после этого, значит, по причине этого»). Но спрашивается, как и почему эта иллюзия так широко распространена? Ведь «все явления, по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга; одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи…» (19, т. 2, стр. 76). Почему же люди вновь и вновь с поразительным упорством впадают в названное заблуждение?

2. Откуда появляется убеждение в существовании причинности?

Рассмотрев с большой скрупулезностью в психологических деталях процесс появления и закрепления убежденности людей в том, что причинно-следственные связи существуют, Юм приходит к выводу, что все дело в том, что в структуру закона причинности в том виде, в каком он запечатлевается в сознании людей, вместо признака «необходимого порождения» входит фактически совсем иной признак, а именно «регулярной повторяемости» появления *B* после *A*. Следовательно, люди ошибочно принимают регулярность появления за необходимость причинения. В этом отношении они ведут себя как животные, которые в подобные ошибки впадают постоянно. Скажем, курица «полагает», что, поскольку всякий раз после появления на птичьем дворе хозяйки появляется и корм, значит, она есть устойчиво действующая причина корма, и каково же ее, курицы, «разочарование», когда оказывается, что однажды вместо заданного ей корма она встречает острый нож, отправляющий птицу в горшок для варки пищи.

В целом процесс возникновения убеждения людей в существовании причинно-следственных связей обрисован Юмом следующим образом. Люди запечатлевают в своем сознании все три признака действующей каузальной связи — следование, смежность и регулярность следования. Последний из этих признаков воздействует на второй из них, то есть на обстоятельство смежности, в том смысле, что придает этому обстоятельству значение активно действующего ассоциативного фактора. В результате возникает ассоциация *B* с *A*. Она закрепляется в сознании людей благодаря регулярности повторения тем больше, чем большее число раз эта регулярность имеет место.

Это закрепление обладает особой психологической структурой. Сначала образуется *привычка* к появлению *B* после *A* в некоторой новой серии случаев. Затем возникает *ожидание* того, что и в иной, до этого времени еще не происходившей группе случаев после появления в каждом из членов этой группы *A* появится и *B*. Наконец, возникает и укореняется *вера*, что так будет происходить и во всех дальнейших случаях, даже и в отдаленном будущем. «…Влияние веры состоит как в оживлении и укреплении какой-либо идеи в нашем воображении, так и в предупреждении всяких колебаний, всякой неуверенности по ее

поводу» (19, т. 1, стр. 597). Сами ассоциации, в том числе каузальные, о которых шла речь в предшествующей главе, строятся на основе привычки; теперь обнаруживается, что ассоциации в свою очередь ведут к образованию и закреплению привычек, а именно привычек «каузальной психологии».

Следует заметить, что подобные психические процессы еще до Юма заметили философы-материалисты, в особенности Т. Гоббс. В своем сочинении «Человеческая природа» он писал об ассоциациях повторяемости и ожидании новых повторений как об источнике возникновения у людей представления о существовании причин (см. 35, т. 1, стр. 456). Но он и не помышлял о том, чтобы сделать отсюда вывод о полной субъективности этого понятия. Такой ложный вывод сделал Беркли (в применении ко всему чувственно наблюдаемому), а затем с не меньшей резкостью Юм (применительно к впечатлениям). Уже Гоббс оперировал понятиями «вера (belief)» и «религиозная вера (faith)», но он не считал необходимым разграничивать их в плане теории познания: ведь всякая вера, а не только вера религиозная далеко еще не есть знание. Юм стремится эти два понятия разграничить, и для него «вера (belief)» — это особое чувство, опираться на которое вынуждена всякая наука о природе. Это — «животное чувство» или «непонятный инстинкт», упорный и вездесущий, необъяснимый и иррациональный. Можно, правда, объяснить зависимость усиления «веры» от развития питающих ее ассоциативных связей, но глубинные истоки ассоциативных сцеплений, а значит, и истоки самой «веры» все равно остаются, согласно Юму, за пределами научного исследования.

Воздействие же «веры» на мышление и поступки людей могущественно: она превращает формулу «после этого, значит, по причине этого» в навязчивую схему мышления и поведения, которая толкает людей на частые ошибки и неверные поступки, хотя столь же часто оказывается удачной и приводит к успеху. Вместо знаний эта схема несет людям лишь надежды, предположения, а то и разочарования, но нередко эти надежды и предположения все же почему-то оправдываются.

Конечно, нет нужды спорить с Юмом, когда он сетует на то, что схема «после этого, значит, по причине этого» слишком часто ведет к ошибкам. На это указывали и философы-материалисты — тот же Гоббс, а также современники Юма Гольбах и Гельвеций (см. 34, стр. 364; 32, стр. 376). Но «часто» не значит «всегда», и прежде всего потому, что признак регулярности в большинстве случаев все же указывает на скрывающуюся под ним каузальную зависимость. Но случается и так, что регулярность может

отсутствовать, тем не менее каузальная зависимость имеется налицо. Дело в том, что для многих случаев причинения этот признак в непосредственном своем виде не обязателен.

Относительно последней ситуации следует сказать, что *сложные* каузальные связи бывают неповторимы, но элементы этих связей, взятые порознь и в иных, чем прежде, сочетаниях, повторяются. На этом обстоятельстве основана устойчивость физических законов. Возьмем, например, причинно-следственные связи, которые привели к образованию планеты Земля, в которых отдельные физические каузальные воздействия, входящие в эти связи, подчинялись определенным законам (например, закону всемирного тяготения), причем без опоры на факт регулярного повторения эти законы было бы невозможно вывести даже в одной из простейших форм их выражения — в функциональной.

Будучи феноменалистом, Юм прошел мимо подобных ситуаций, не сделав из них необходимых выводов: то, что для поверхностного взгляда представляется нераздельным, он и не пытается разделить. В конкретных случаях он почти не различает составных частей сложных причин, не выделяет причин главных в отличие от второстепенных, и также от поводов и условий их действий, а неповторимые (таковы они именно в силу их сложности) каузальные связи оставляет без должного анализа.

Что касается многочисленных случаев, при которых факт регулярной повторяемости указывает на наличие действительной причинно-следственной связи, то на эти случаи обратили внимание прежде всего именно *материалисты* и среди них опять Томас Гоббс. И это не единичные случаи, а почти правило. Но если так, то в рассуждениях Юма об ассоциативной основе представлений о причинно-следственных связях имеется рациональное зерно именно с материалистической, столь для Юма нежелательной, точки зрения! То, что Юм считает источником постоянных ошибок, оказывается причиной научных прозрений и удачных выводов.

И. П. Павлов в результате своих исследований высшей нервной деятельности антропоидов пришел к выводу, что связь представлений по ассоциациям есть более широкое явление, чем подчиненное ему и более узкое явление условного рефлекса. Последний имеет место тогда, когда некоторые существенные для животного свойства предмета, например пищи, заменяются временными сигналами. Существуют, по Павлову, и еще более узкие процессы среди самих условно-рефлекторных связей. А именно — это *каузальные* виды условного рефлекса, при которых в психике сравнительно быстро «связываются два явления, которые и в действительности постоянно связаны. Это уже будет

другой вид той же ассоциации, это будет основа наших знаний, основа главного научного принципа — каузальности, причинности» (47, стр. 262). Таким образом, нередко (это не значит, что всегда!) верное представление о наличии причинно-следственной связи складывается сперва в виде соответствующей ассоциации, на что первоначально и указал по сути дела Гоббс. Представление это довольно элементарно, упрощенно, но оно ведь только начало дальнейшего познания данной связи. Э. А. Асратян по этому поводу замечает, что «в определенном смысле причинно-следственные отношения имеются в любом рефлекторном, в том числе и условно-рефлекторном, акте… в сигнальных условных рефлексах они являются отражением сочетанного действия на организм совершенно разных, между собой каузально не связанных вещей» (28, стр. 122–123), но через цепочку опосредствований все же как-то соединенных. Тем более отражаются реальные связи в указанных выше ассоциациях, которые принадлежат к собственно каузальному типу. Так ныне решается разбираемый вопрос материалистической психологией.

Таким образом, в учении Юма о каузальных ассоциациях имелось несомненное рациональное зерно, не использованное им должным образом.

3. Юм «спасает» причинность. Оценка его учения о каузальных связях

Но теперь перед нами третья проблема Юма. Она была существенна для него, потому что в отличие от Беркли он, как мы знаем, не собирался полностью разрушать гносеологические основы науки. Британской буржуазии нужны были науки, техника, производство, ибо без них нечего было и думать о завоевании, а тем более об удержании монопольного положения в мире. Поэтому Юм призывает в практической, повседневной жизни *верить* в существование причинных связей. «Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий» (19, т. 1, стр. 386). Иначе говоря, Юм предлагает нам не делать «далеко идущих» выводов для практики из всей той критики по адресу объективной причинности, которую развил он же сам, и он советует вести себя так, как *если бы* причинность все же существовала повсюду, хотя бы это и была «неведомая причинность» (см. 19, т. 2, стр. 380), о которой ничего определенного мы как философы сказать не в состоянии.

Но ограничиться такой позицией значило бы для Юма перечеркнуть всю свою философию. Он этого делать не захотел и потому предпочел путь сведения всех видов причинности к причинности психической, духовной. Этот путь был указан Беркли, который прошел его до конца, го есть до отождествления всех причинных зависимостей с волей божественного существа. Так поступить Юм не пожелал, и он предпочел остаться феноменалистом. Он подчеркивает факт несомненного наличия каузальных связей в области перцепций, где эти связи выступают в четырех различных основных видах. Во-первых, это порождение идей впечатлениями. Во-вторых, формирование решений предшествующими им мотивами. Третий вид признаваемых Юмом причинно-следственных связей состоит в ассоциативном сцеплении идей друг с другом и с впечатлениями. Наконец, каузальный характер имеет сила привычки. Причинно-следственный смысл всех этих процессов не вызывает у Юма ни малейших сомнений: в сфере сознания нет никакой свободы воли и там господствует строгий детерминизм, переходящий в фатализм. Юм вполне согласен с Гольбахом и утверждает, что, например, «соединение мотивов и волевых актов столь же правильно и единообразно, как и соединение причин и действий в любой области природы» (22, стр. 101).

Итак, по Юму, причинность существует, но только как способ соединения перцепций в области психики. Поэтому Юм определяет причинность вообще как «принуждение духа» переходить от одной перцепции к другой. Отсюда вытекает и способ каузального истолкования всех наук: они подлежат, так сказать, переводу на психологические термины и должны стать разделами общей науки о духовных процессах. Это равнозначно тому, что наукам предписывается описывать только переживаемые людьми явления, вплетенные в структуру их эмоций и влечений, и за эти рамки выходить запрещается. Иначе говоря, ученые-специалисты обязаны стать феноменалистами-агностиками.

Указанную выше интерпретацию Юм осуществил сам применительно по крайней мере к четырем наукам — гражданской истории, этике, истории религии и в зачаточном виде к математике. В очерке о том, что политику можно сделать наукой, он выдвигает соответствующий проект и в отношении к теории государства и права, сравнивая ее в ее будущем состоянии с химией.

«История Великобритании» написана Юмом как своего рода характерология, в которой ход исторических событий и поступки участвующих в них дипломатов, полководцев, вождей определяются их различными психическими склонностями, складом мышления, темпераментом и подверженностью религиозной экзальтации или же, наоборот, отвращением к ней. Математику Юм истолковал как продукт конструирующей силы воображения, а естествознание — как упорядоченные ассоциации впечатлений и идей. Этот его взгляд на точные и специальные науки не так уже сильно отличается от позднейших воззрений неопозитивистов, которые находят в науке лишь разные варианты упорядочения чувственных данных, и даже экзистенциалистов, для которых всякая наука имеет дело только с человеческим сознанием.

Что касается тех трансформаций, которые Юм совершил с этикой и историей религии, об этом ниже. В концепциях современных нам «философских антропологов» и «эмотивистов», утверждающих, что наука субъективна, юмистские мотивы несколько ослаблены и приглушены, но они живы. Впрочем, эти мотивы и у самого Юма в его зрелых эссе стали несколько «умереннее». Юм приноровил их к умонастроению далекой от философии буржуазной публики и придал им роль средства, упорядочивающего психологию повседневной жизни. В сочинениях же Юма по критике религии изменение акцентов пошло по противоположному направлению: здесь он рассуждает о

психологических детерминациях религиозных иллюзий вполне в духе материализма XVIII в. Так, решительно отрицая возможность чудес, он ссылается на строгое единообразие причинно-следственных отношений в природе.

Как оценить учение Юма о причинности? Он был прав в тех случаях, когда критиковал ограниченно-метафизические представления о каузальном воздействии как об однолинейной передаче толчка, нажима и т. п., которые бытовали среди ученых и философов XVIII в. Прав был Юм и в том, что в основе представлений о причинности у не искушенных в науке и поверхностно смотрящих на вещи людей порой оказываются ассоциативные связи.

Но Юм был не прав, полагая, что наука его времени ни в чем не вышла за пределы механического схематизма. Ведь уже учение Ньютона о всемирном тяготении и его закон равенства действия и противодействия раскрывали новые горизонты понимания каузальности, о существовании которых Юм и не подозревал.

В целом концепция причинности Юма поверхностна, чисто описательна, созерцательна и пассивна, и все это потому, что она построена на неверной и зыбкой почве агностицизма. Современный нам шотландский комментатор Юма Э. Флю довольно метко обозначил ее как «позицию паралитика». Это не помешало, впрочем, тому, что все неопозитивисты XX в. положительно оценили юмистскую концепцию причинности и приняли ее на вооружение. Если что они и устранили из нее, так это признак временной последовательности. М. Шлик и Б. Рассел пришли к убеждению, что все равно, считать ли, что прошлое есть причина будущего или же, наоборот, будущее есть причина прошлого, важно лишь то, что мы можем «калькулировать», то есть логически выводить следствия из математических формул законов чувственных явлений. Речь здесь идет о таких следствиях, которые поддаются прямой или косвенной эмпирической проверке, а значит, сопоставлению с будущими ощущениями субъекта.

Как подчеркивает Ф. Энгельс, агностическое учение Юма о причинности опровергается общественно-исторической практикой, которая изменяет вещи и процессы таким образом, что выполняются ранее сделанные прогнозы и реализуются предварительно поставленные цели. «…Доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу *сделать* некоторое post hoc, то оно становится тождественным с propter hoc… благодаря *деятельности человека* и обосновывается представление о *причинности,* представление о том, что одно движение есть

причина другого» (7, стр. 544–545).

В ходе практического взаимодействия с объектами люди изменяют их не только в согласии с ранее полученными об этих объектах и их связях знаниями и со своими намерениями изменить их так-то и так-то, но и в соответствии со своими стремлениями лучше и полнее при этом познать мир. Эти стремления осуществляются не сразу, но все же они осуществляются вопреки уверениям Юма в его «Трактате…», будто люди никогда не смогут надежно познать причины, по которым хлеб способен их насыщать, а болезни могут одолеть человеческий организм или же оказаться им побежденными и т. д. Конечно, познание причинно-следственных связей и закономерностей дело нелегкое, и оно дается не сразу. «…Иногда случается, — писал Энгельс, — что не повторяется того же самого, что капсюль или порох отказываются служить, что ствол ружья разрывается и т. д. Но именно это *доказывает* причинность… ибо для каждого подобного отклонения от правила мы можем, произведя соответствующее исследование, найти его причину…» (7, стр. 545). Итак, люди в состоянии *познавать* связи между причинами и следствиями.

А что означает у Юма сам термин «познавать»? Что понимает он под переходом от одних знаний к другим, более надежным? Юм понимает «познание» как упорядочение впечатлений, а переход к более надежным знаниям — как смену одних схем упорядочения впечатлений другими. Когда спустя двести лет неопозитивист К. Поппер стал истолковывать процесс развития знаний как постоянное использование метода проб и ошибок и на этом основании возникла аналогия познания с поведением животного, ищущего выхода из лабиринта, он недалеко ушел от взглядов Юма, в принципе неспособных объяснить не только будущие, но и уже имеющиеся достижения науки. А когда другой представитель «философии анализа», И. Лакатос, признал, что наука развивается путем сложного процесса частичных «вытеснений» одних теоретических концепций другими, он тем самым отошел от юмистских традиций, оказавшихся несостоятельными.

Ложность концепции причинности у Юма в концентрированном виде выступает наружу в следующем обстоятельстве: в первой книге «Трактата о человеческой природе» он считает ошибкой выводы, идущие от факта последовательности внешних впечатлений к существованию между ними причинной связи, а во второй и третьей книгах использует регулярную последовательность определенных психических явлений (например, идей после впечатлений) в

качестве твердого будто бы основания для однозначного вывода о существовании между этими явлениями необходимой причинно-следственной связи! И вообще фальшивой у Юма оказывается постановка вопроса: о какой причинности он печется? Об объективной ему не стоило рассуждать вообще, коль скоро он отверг возможность доказательства существования объектов вне нас вообще. А субъективная явно невозможна в самом главном ее виде, когда она представляет каузальную связь между самыми яркими из перцепций, то есть между впечатлениями.

Только на основе диалектико-материалистического учения о соотношении относительной и абсолютной истины находит свое содержательное и надежное обоснование принципиальная возможность *объяснения* и все более глубокого *раскрытия* каузальных связей. Только таким путем находит свое действительное оправдание возможность *предвидения*, которое, с точки зрения Юма, оказывается каким-то непонятным чудом, хотя сам он возможность чудес отрицал. Предвидение же того, как именно будет изменяться *B*, если мы так-то и так-то изменим *A*, укрепляет нас в сознательном убеждении (а не в механически возникшей «вере»!), что здесь налицо каузальная связь $A \rightarrow B$ и что мы ее познаем. Ведь еще Ф. Бэкон при построении своих «таблиц степеней» усматривал в одинаковости тенденций количественного изменения *A* и *B* важный довод в пользу того, что перед нами каузальная связь.

Если на это возразить, что в данном случае может получиться так, что мы имеем дело всего лишь с функциональной зависимостью между *A* и *B,* а в действительности причинно-следственная структура здесь гораздо сложнее (*A* и *B* оказываются, например, следствиями некоторой общей для них причины), то это отнюдь не перечеркивает выше сделанного вывода. Тот или иной обнаруженный факт такого рода указывает нам на то, что наше знание названных тенденций в данном случае пока еще недостаточно.

Как разъяснено марксистским учением о причинности, каузальная связь есть «частица», «момент» всемирного взаимодействия. «Частица» в двух смыслах: во-первых, в том, что механическая, а тем более механистически понимаемая причинность есть очень огрубленная и суженная схематизация объективных каузальных связей, и, во-вторых, в том, что и при условии самого глубокого их понимания линейно-атомарные каузальные связи есть лишь частные составляющие многосторонних и многообразных диалектических взаимодействий.

Причины и следствия суть *процессы*, но не бывает процессов

без их материальных носителей, а потому с не меньшим основанием одну из форм каузальной структуры можно определить как физическое воздействие одной *вещи* (объекта-носителя причины) на другую (на объект-носитель следствия) (ср. 75, стр. 173 и др.)[5]. Но не бывает вещей вне процессов, почему В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» употреблял понятия «движущаяся материя» и «материальное движение» как понятия, совпадающие по смыслу. Вполне правомерны и такие каузальные структуры: вещь → событие; событие → вещь; свойство объекта → свойство другого объекта; изменение свойства данного объекта → изменение свойства другого объекта.

Поскольку процессы и события можно истолковывать как изменения состояний объектов, то правомерна и такая каузальная структура: процесс в прежнем состоянии объекта → процессы, присущие новому состоянию объекта. Отсюда вытекает, что Лапласову концепцию причинения как порождения нового состояния вещи прежним ее состоянием не следует отвергать без всяких оговорок.

Но если так, то появляются доводы и в пользу признания следующей каузальной структуры: определенные состояния объекта → новые процессы в этом объекте. В качестве примера такой структуры может быть указана зависимость психической деятельности от физиологически функционирующего мозга, где полной причиной психики будут внешний мир (основная причина), отражаемый в сознании, в единстве с нормально действующим мозгом (условие действия основной причины) и с потребностями индивида (повод действия причины). Что касается Юма, то, будучи феноменалистом-агностиком, он и не помышляет о том, чтобы поставить и рассмотреть проблему анатомо-физиологической и объективно-внешней детерминации психики и свойственных ей ассоциаций.

Т. Гоббс обратил внимание на то, что характер следствия зависит не только от причины, но и от характера того объекта, на который эта причина действует. Скажем, горящая лучина вызывает разные последствия в зависимости от того, к чему ее поднесут — к кучке дров или же к бочке пороха. Иначе говоря, происходит взаимодействие причины и объекта, в котором возникает следствие. С точки зрения философии диалектического материализма во всякой причинной связи имеется налицо взаимодействие, а всякое взаимодействие влечет за собой определенные следствия, а потому исполняет роль причины. Но ограничиться этой общей формулой было бы неверно: необходимо выделить различные ее частные случаи, и прежде всего те, при которых одновременное взаимодействие двух

компонентов в целом является причиной некоторого следствия.

Опять вспоминаем о третьем законе механики Ньютона: действие всегда равно противодействию. Если, скажем, молотом нанесен удар по наковальне, то между ними происходит взаимодействие, вследствие которого возникает их взаимная деформация. Юм не обратил никакого внимания на этот закон Ньютона и вообще никогда не истолковывал каузальность как взаимодействие. Скептическое отношение Юма к понятию «сила», подкрепленное арсеналом доводов, которые он разработал в ходе критики понятия «объективная причинность», помешало ему обратить внимание на важные философские следствия, вытекавшие из понятия «взаимодействие сил».

И вообще Юм, отмечая заслуги Ньютона перед наукой, сразу же постарался их обесценить, указывая на гипотетичность и загадочность «силы тяготения», на ее антропоморфизм и т. д. Этим он невольно «дополнил» Беркли, который в своей критике Ньютона спекулировал на нерешенности великим физиком таких проблем, как соотношение объективности и относительности, сущности и явления, факта и закона. «Хотя Ньютон, казалось, сбросил все покровы с некоторых тайн природы, — резюмирует Юм, — он в то же время обнаружил несовершенство механистической философии и тем самым возвратил изначальные тайны в тот мрак, в котором они всегда пребывали и будут пребывать» (19, т. 2, стр. 848).

Юм не сделал ни одного научного открытия, не обнаружил ни одной новой причинно-следственной связи в естествознании и по неверному пути повел свой анализ категории причинности. Но заслуга его состоит в том, что, как никакой другой философ нового времени, Юм во весь рост поставил проблему каузальности именно как *философскую* проблему и привлек внимание к ней.

Если обобщить диалектико-материалистическое учение о каузальности в сжатом виде, то можно сказать, что причинение фигурирует в философских исследованиях марксистов по крайней мере в пяти различных видах: (а) следствия оказываются причинами новых следствий, в итоге чего возникает так называемая причинноследственная цепочка; (б) следствия непосредственно после своего появления воздействуют на свои же причины, а эти причины продолжают вызывать данные следствия; (в) следствия неупорядоченно и хаотично воздействуют на свои бывшие причины; (г) следствия воздействуют на свои причины по принципу упорядоченной обратной связи; (д) взаимодействующие друг с другом стороны противоречия являются совокупном причиной будущего состояния объекта, то есть «синтеза»

исходного противоречия.

Ситуация (д) является всеобщей и фундаментальной, ибо в конечном счете взаимодействия противоположностей представляют собой причины всех изменений в мире. Ситуации (а), (б) и (в) оказываются дополнительными и частными характеристиками отношения результатов взаимодействия противоположностей к исходным их взаимодействиям, а также к новым противоречиям, возникающим на базе разрешенных старых. Случай (г) имеет место в биологических системах и в кибернетических устройствах вообще.

Итак, решение Юмом третьей проблемы причинности, а именно указания им путей «сохранения» ее в интересах наук может быть кратко сформулировано так: причинность есть необъяснимый факт, она пронизывает всю область психической деятельности, хотя, возможно, и не выходит за ее пределы, а значит, только эта область и подлежит подлинно научному исследованию. Этого вывода для Юма достаточно: он полагает, что сказанного хватит для того, чтобы сделать вполне уверенной повседневную жизнь человека и дать путеводную нить и точку опоры ученому в его изысканиях и изобретениях.

Еще раз теперь возвратимся к критике Юмом понятия «сила», аналогичного понятию «причинность». Много похожего было здесь как в форме критики, так и в окончательном «решении» вопроса. Юм считает, что силы ассоциативных сцеплений есть бесспорный факт психической деятельности, но существуют ли они за пределами этой деятельности, неизвестно. Кант впоследствии стал решать эту проблему несколько иначе, тонко подметив, что Юм попал в логический круг и во всех своих рассуждениях о причинности уже оперирует понятием причины (он хочет выяснить *причину* того, что люди верят в наличие причин и т. д.). Но общий дух решения Канта не так уж во многом отличается от юмистского, агностического.

И для жизни и для науки оба этих решения не годятся! Агностицизм не может быть путеводителем ни теоретиков, ни практиков, и Энгельс с полным основанием указывает на социально-историческую *практику* людей в различных взаимодействующих ее видах, как на то могучее средство, которое в конечном счете опровергает агностицизм в самом его существе. Между прочим, венгерский философ Д. Лукач в работе «История и классовое сознание» (1923 г.) попытался взять под сомнение это утверждение Энгельса, частично повторив свое рассуждение и в позднем «Предисловии» (1967 г.) к этой же работе и настаивая, что успешная практика в принципе возможна и на почве ложных или недостоверных знаний (см. 80, стр. 19 и

др.). Но рассуждение это неверно: никакая ложно и вообще не ориентированная практика не может быть успешной долгое время, и этот факт опять же доказывается социальноисторической практикой людей.

Но заслугой Юма было то, что им с большой силой было подчеркнуто теоретическое и практическое значение общей проблемы индуктивного обоснования знания и каузального перехода в нем от настоящего к будущему (см. 19, т. 1, стр. 38 и 40). Эта проблема вошла в историю гносеологии под названием Юмовой, и ее важность отнюдь не исчезла от того, что в наши дни внимательно исследуются и иные, не индуктивные пути развития научных теорий.

Глава IV. Человек и религия

Критика понятий материальной и духовной субстанций не была у Юма самоцелью. Она подготовила его агностическое учение о причинах и силах. Критика Юмом понятия «Я», личности, будучи продолжением рассуждений о духовной субстанции, подготовила учение Юма о религии и об отношении религиозной веры к стремлениям и потребностям человека.

Важно подчеркнуть, что Юм отождествил проблему существования духовной субстанции и вопрос о сущности личности человека. Сильное сомнение в наличии первой тождественно для него отрицанию существования второй. Впрочем, отчасти это отождествление было уже у Беркли, и оно вытекало у него из особенностей теологической догмы, которой тот старался верно следовать. Юм предпочел придерживаться того же подхода к данным вопросам, поскольку и для него здесь была существенна связь теории познания, онтологии и теологии, хотя и, наоборот, не в позитивном, а в негативном плане, в интересах критики спиритуализма и религии. Никакой материалист, однако, на такое отождествление, даже и ради подрыва религии и идеализма, пойти не может. Ведь человеческая личность, сознательный субъект есть социальная и психофизиологическая целостность, в основе которой лежит материальный субстрат. От нее нельзя отмахнуться, и она подлежит долгому и всестороннему изучению.

Мы уже отмечали, что идеи нашего «Я», согласно взглядам Юма, по сути дела не существует. «…Такой идеи совсем нет» (19, т. 1, стр. 366). То, что называют личностью, представляет собой, по его мнению, связку перцепций, находящихся в постоянном потоке, обладающих относительно устойчивым ядром, но постоянно изменяющих свой состав на периферии, а в конце концов и в ядре. Так понятую личность можно уподобить венику, в котором от долгого употребления приходится заменять отдельные его веточки и целые части, постепенно обновляя всю его структуру. Индийские буддисты в «Вопросах Милинды» использовали образ колесницы, постепенно разъединяемой на свои составные части, ради аналогичной цели — показать, что целое оказывается всего лишь соединением, как бы связкой последних. Соответствующее истолкование «Я» срывает с этого понятия всякое покрывало таинственности: легко (заметим, однако: слишком легко!) объясняются изменения духовного облика людей на протяжении их индивидуальной жизни, с феномена смерти срывается мистическое покрывало, и она

оказывается всего лишь актом распадения существовавшей прежде структуры перцепций.

После написания «Трактата о человеческой природе» Юма стали одолевать сомнения насчет правильности принятого им решения о человеческой личности[6], потому что он столкнулся с явными несообразностями приложения учения о «Я» как связке перцепций к ряду вопросов теории и практики, хотя это учение сразу хорошо зарекомендовало себя для целей критики религии: ведь никакая «загробная жизнь» после состоявшегося распадения пучка перцепций на его отдельные составляющие, которые затем исчезают, невозможна. Однако, отбросив понятие личности, невозможно построить удовлетворительную этическую систему и объяснить, что такое «вера (belief)». А ведь понятие веры играет у Юма очень важную роль в объяснении механизма причинности. Если отрицать существование личности человека, то не представляется возможным выяснить отличия его от животного, которые, как бы ни преуменьшал их Юм в интересах критики религии, все же несомненно существуют. Отход позднего Юма от взгляда на человеческую личность как на пучок перцепций не был связан с появлением у него каких-то симпатий к религии, как это пытается в своей «Истории философии» изобразить английский томист Ф. Коплестон.

Вообще проблема сопоставления человека с животным была в XVII–XVIII вв. крайне острой, будучи самым непосредственным образом связана с тем или иным отношением к религиозно-христианской доктрине. Декарт предпочитал резко отличать человека от животных, не решаясь в этом пункте порвать с догматическими представлениями католической церкви. Спиноза признавал наличие различий между людьми и животными, но изображал эти различия в качестве не очень-то принципиальных (см. 52, стр. 552). Рассуждения философов, принявших участие в споре по поводу знаменитой статьи «Рорарий» в «Историческом и критическом словаре» П. Бейля, подчас больно задевали интересы церкви, потому что снижение человека до уровня бессловесных тварей сильно колебало положение о религиозно-моральной исключительности людей. Выводы из этих споров были важны для будущего науки, ибо сближение людей с животными делало в принципе возможным применение к людям объективных способов изучения всех других живых существ. Лейбниц в «Новых опытах о человеческом разуме» подошел к решению этой проблемы несколько иначе: он возвысил растения и животных и этим подчеркнул единство всего органического мира, а не только близость между животными и человеком[7].

Юм не видит принципиальной разницы между мыслящими

людьми и импульсивно реагирующими на раздражение извне животными, но его взгляд на природу и структуру человеческого сознания не находится у него ни в какой связи с вопросами органической эволюции и исследования анатомо-физиологических основ высшей нервно-психической деятельности. Однако он находится в прямой связи с воззрениями Юма на возможности человека вообще: скептик считал, что «человеческий дух является… шатким и неустойчивым» (19, т. 2, стр. 422), он слаб и подвержен неожиданным порывам, точь-в-точь как это бывает с животными. Взгляд Юма находится и в тесной связи с его отношением к религии: отрицание субстанциального «Я» помогало философу развернуть критику всех существующих, в том числе и деистических, вероучений. Если упования на загробную жизнь совершенно не основательны и бесполезны, то и все учения о «спасении» человеческого рода, о «страшном суде», о загробном наказании за самоубийство и т. д. есть не более как наивная сказка.

Все же нельзя было забывать и об издержках, проистекающих из отказа от понятия человеческой личности, ибо не только все категории этики Юма, но и его учение о возникновении идей и об их ассоциациях оказывалось крайне загадочным: в «пучке» разрозненных впечатлений, как таковом, не могут возникать идеи, а в «пучке» идей не могут происходить никакие активные процессы. Учитывая эти соображения, в «Исследовании о человеческом познании» философ уже не говорит о «Я» как всего лишь о пучке впечатлений и идей. Он охладел к столь крайнему решению проблемы личности. Но если он стал сомневаться в истинности трактовки человеческого сознания и самосознания как всего лишь связки перцепций, то еще больше сомнения обуревали агностика относительно иных решений проблемы. И Юм оставляет ее открытой. Однако и в таком виде его позиция несла в себе для религиозно-догматического мышления значительную угрозу.

1. Происхождение религии

Критика Юмом религии составляет самую прогрессивную часть его учения. Здесь он был союзником французских материалистов, хотя, как оказалось, не очень надежным. В этих вопросах он выступил единым фронтом с просветителями, хотя и не до конца. Слова В. И. Ленина о необходимости использовать атеистическое наследие просветителей XVIII в. в интересах нашей современной борьбы против религиозных заблуждений отчасти могут быть отнесены и к Юму.

Наибольшее положительное значение для критики религии имели следующие сочинения Юма: «Естественная история религии» (1755 г.), эссе «О бессмертии души» (1755 г.), «О самоубийстве» (1755 г.), «О суеверии и исступлении» (1741 г.) и глава X «О чудесах» в «Исследовании о человеческом познании» (1748 г.). Эти сочинения Юма вызвали злобу и бешенство клерикалов; священники и теологи преследовали философа, проклинали его в своих памфлетах. Они сыграли решающую роль в том, что он не был допущен к чтению лекций в университете. В 1761 г. римский папа запретил католикам чтение произведений Д. Юма, внеся их в печальной известности «Индекс».

Каким образом возникла религия? Этот вопрос Юм поставил специально и попытался дать на него свой ответ. Вера в богов или в единого бога вовсе не коренится непосредственно в человеческой природе как некая извечная «религиозная потребность». Нельзя признать удовлетворительным и рассмотрение религии как случайного продукта когда-то в прошлые времена состоявшейся встречи мошенника и глупца (формула Вольтера, в которой под «глупцом» имеется в виду невежественный человек давнишних времен). Недостаточно и ограничиться истолкованием религии как порождения страха дикарей перед непонятными явлениями природы, причины которых неизвестны и потому были измышлены посредством наивных и произвольных фантазий (так объяснял возникновение веры в богов Гольбах в своей «Системе природы»). Религия, согласно взглядам Юма, возникла закономерно.

Человеческой природе свойственно, рассуждал Юм в «Естественной истории религии», стремление к полному удовлетворению потребностей, или, иными словами, желание достичь полноты счастья. Когда оказывается, что добиться счастья во всей его полноте не удается, люди пытаются достичь удовлетворения своих потребностей иллюзорно, то есть средствами своей собственной фантазии. «…Первоначальные

религиозные представления у всех народов… были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человека… Поскольку *причины*, вызывающие счастье или несчастье, очень мало известны и весьма неустойчивы, постольку тревожная забота [о собственной судьбе] приводит нас к стремлению составить себе определенную идею об этих причинах, и мы не находим лучшего выхода, как представить их в качестве разумных, обладающих волею агентов, подобных нам самим и лишь несколько превосходящих нас по силе и мудрости» (19, т. 2, стр. 378, 325, 429).

Обращение к воображаемым средствам достижения счастья возбуждает у людей приятные надежды, которые уже сами по себе влекут за собой состояние не менее иллюзорной удовлетворенности. В рамках действия этого психологического механизма складывается практика постоянных просьб и молений людей, адресованных к силам природы, обращений их за помощью к рекам, лесным чащам, луне, солнцу и т. д. Так возникают фетишизм, а впоследствии — политеизм, который позднее сменяется религией монотеизма. Эта схема, как показали новейшие исследования, упрощает сложный исторический процесс, но в своей принципиальной части правильна.

Итак, причина религиозных чувств — в чувстве неудовлетворенности, то есть в определенном психическом состоянии людей. У животных, как и у людей, также имеются потребности, и таковые далеко не всегда находят свое удовлетворение. Но в отличие от животных только люди способны искать и находить нереальные заменители предметов своих стремлений и страстей.

Таким образом, еще задолго до Фейербаха Юм пришел к заключению, что человек — это животное, способное к фантазии, и это обстоятельство положил в фундамент объяснения происхождения религиозных заблуждений. Такой ход мыслей был в последующем столетии продолжен и развит великим немецким просветителем, который, как и Юм, стал искать корни религии в эмоционально-психической природе людей, но также не разобрался в социальноклассовых ее источниках.

Итак, Юм резюмирует: люди сами повинны в том, что погрязли в суевериях, но это произошло с ними отнюдь не случайно. «…Человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, *тотчас же* (курсив мой. — *И. Н.*) признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом» (19, т. 2, стр. 382). После этого, как снежный ком, пущенный вниз

с горы, беды людей стали умножаться, и зависимость верующих от жрецов и попов стала все более усиливаться и усугубляться.

Критическое отношение Юма к религии было очень сильным и устойчивым. В работах разных лет он иронически едко пишет о вере в божественные чудеса, объявляет всякий культ сплошным вздором и нелепицей. Но религия не только бесполезна для людей, она и вредна для них. Она всегда шла рука об руку с невежеством и мракобесием, с невзгодами и неурядицами в жизни людей. «…Чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию» (19, т. 2, стр. 382). Не принеся людям ожидаемого ими счастья, религия привела целые их поколения к лжи, лицемерию, моральному оскудению, розни и человеконенавистничеству, к ужасным зверствам и кровавым преступлениям. В «Истории Англии» Юм показывает, как различные христианские церкви в корыстных политических целях стравливали друг с другом людей, разжигали их взаимную ненависть и подстрекали к массовой резне. Юм хорошо видел эгоистическую подоплеку деятельности церковников во все времена и срывал с них маски «слуг царя небесного», за которыми скрываются физиономии лжецов и лицемеров, интриганов и преступников. Он близок к пониманию того, что священнослужители угождают интересам господствующих в обществе групп.

До воинствующего антиклерикализма Юм подымается в своем ненапечатанном при его жизни предисловии к II тому «Истории Англии». (Судьба этого предисловия любопытна. Оно было разделено автором на две части, одна из которых в качестве примечания вставлена в книгу, а вторая, самая воинствующая и решительная, еще долго лежала в его бумагах, а затем в виде реплики одного из действующих лиц была включена в XII часть «Диалогов о естественной религии»). Церковники отвечали Юму ненавистью, особенно усердствовал в писании памфлетов против философа У. Уорбэртон.

Итак, религия есть величайшее зло в человеческой жизни. Измыслив ее, люди вместо полезной для них веры (belief) в естественные причинные связи обрели вредную веру (faith) в чудесную, сверхъестественную беспричинность. Следовательно, если люди освободятся от религиозного фанатизма, то сотворят тем самым благо для себя и своих потомков. К этому освобождению от суеверий и религиозного самообмана и призывал философ.

Разоблачение реакционной роли религии в жизни общества составило лучшие страницы сочинений Юма. В «Естественной истории религии» имеются семь замечательных глав, начиная с

девятой, в которых автор на многочисленных примерах показывает, к какому жалкому состоянию приводит людей всякая религия. «…Не уничтожение чудовищ, свержение тиранов и защита родины, а бичевание и пост, трусость и смирение, полное подчинение и рабское послушание — вот что стало теперь средством достижения божеских почестей среди людей» (19, т. 2, стр. 411). Далее Юм приходит к выводу, что всякое «богословие, в особенности схоластическое, имеет своего рода склонность к нелепостям и противоречиям» (19, т. 2, стр. 414), а «величайшие преступления оказывались во многих случаях совместимыми с суеверным благочестием и набожностью» (19, т. 2, стр. 438).

Но диссонансом ко всем этим и подобным им высказываниям является последняя страница «Естественной истории религии». Здесь скептик берет верх над критиком религии (тоже со скептических позиций!), и Юм запутывается в сложных противоречиях истории религиозного сознания. *«Невежество есть мать благочестия* — это изречение стало пословицей и подтверждается всеобщим опытом. [Но] отыщите народ, у которого совершенно нет религии, — удивляется он, — если вы вообще найдете таковой, будьте уверены, что он стоит лишь на несколько ступеней выше животных. Есть ли что-либо более чистое, чем нравственные правила, включенные в некоторые богословские системы? Есть ли что-либо более извращенное, чем те поступки, к которым приводят эти системы?.. В целом это загадка, энигма, необъяснимая тайна. Сомнение, недостоверность, отказ от всякого суждения — вот, по-видимому, единственный результат самого тщательного исследования данного вопроса» (19, т. 2, стр. 442–443).

Подорвав веру в истинность религии, Юм затем вновь ставит под сомнение силу своей же критики, отказываясь от всякого определенного суждения. Но, не ограничиваясь таким результатом, он затем специально возвращается к обсуждению вопроса: существует ли бог?

2. Вопрос об истинности религиозной веры

Итак, существует ли бог? Это особый вопрос, и переход к нему от вопроса о происхождении религии соответствует переходу от второй проблемы причинности к первой.

Философ много лет работал над «Диалогами о естественной религии», не раз возвращаясь к их тексту с целью его переделки и усовершенствования. Последнюю редакцию он провел незадолго до смерти, сделав в XII главу «Диалогов…» большие вставки. Сочинение было издано усилиями племянника Юма в 1779 г., и сразу же последовали французский и немецкий переводы. Кант ознакомился с «Диалогами о естественной религии» в 1781–1782 гг. во время работы над «Пролегоменами». В «Диалогах…» Юм рассматривает вопрос о существовании бога очень подробно, но в довольно сложной форме.

В «Диалогах о естественной религии» фигурируют три вымышленных персонажа (Демей, Клеант и Филон), из которых первый — это догматик-теист, второй — деист, близкий к воззрениям Локка, а последний наиболее близок к позиции, занимаемой самим Юмом. Но взгляды участников диспута не остаются постоянными, они вступают в блок друг против друга и при этом кое-что заимствуют у тех, с кем вступают в эти непрочные прагматические союзы, а затем нападают на своих же прежних союзников. Происходят сложные взаимообмены и столкновения идей, но в конце концов оказываются разбиты не только христиане-теисты. На орехи достается и деистам, и пантеистам, и скептическая точка зрения получает перевес. В «Диалогах…» опровергаются доводы откровения, физико-теологический аргумент, тезисы о всесилии и доброте бога и т. д.

Одна за другой отвергаются Юмом все известные в то время попытки доказательства бытия бога. С помощью тонких и подчас остроумных аргументов философ в «Диалогах…» не только критикует, но и высмеивает теистов, пантеистов и деистов, то есть представителей всех основных «отрядов» теологического «воинства». Но, отвергнув веру в чудесную беспричинность, Юм принимает (а точнее сказать, допускает) веру в некую сверхъестественную причину. Отклонив все варианты религиозных построений, он не исключает возможности религии без специфических ее понятийных и образных конструкций и теологических догм. Оснований верить в существование бога-личности нет, но есть, по его мнению, основания оправдать веру в некую верховную «Причину вообще». И может быть, даже так, что *«причины порядка во вселенной, вероятно, имеют некоторую*

отдаленную аналогию с *человеческим разумом»* (19, т. 2, стр. 563).

Получается так, что вера (belief) в объективную причинность, одобряемая Юмом в «Трактате о человеческой природе» как правильная житейская позиция, используется им теперь как основание для допущения веры (faith) в божественную причинность. Агностицизм не смог привести Юма в области теории к атеизму, и он остановился «на полпути» к нему, и даже на распутье между атеизмом и деизмом.

Получилось так, что Юм сам стал восстанавливать — хотя бы частично — то, что до этого столь рьяно и успешно разрушал! Он санкционирует абстрактную полудеистическую «естественную религию», которая соединяет в себе минимум из всего того, что выявляется как общее для различных религиозно-философских решений проблемы бытия и для разных предикатов, приписываемых божественному существу.

В результате всего этого Юм предвосхитил более позднюю житейскую позицию английского буржуа XIX в., для которой характерно религиозное ханжество на словах и религиозный индифферентизм на практике, о чем писал Энгельс в «Положении рабочего класса в Англии» и во «Введении» к английскому изданию работы «Развитие социализма от утопии к науке». Этот, кичащийся своей «просвещенностью», достойный представитель своего класса позволяет себе быть равнодушным и к религиозным спорам, и к религии вообще и не обременяет себя исполнением предписаний религиозной практики. Он считает, что «мы живем так, как будто бы эта жизнь и есть наша единственная жизнь, и не беспокоимся о вещах, которые выше нашего разумения. Короче, практика этого скептицизма в точности повторяет французский материализм» (10, стр. 601–602). Но этот же джентльмен требует, чтобы простой народ и далее продолжал верить в бога, как он верил в него многие сотни лет прежде. Если неверие развязывает «джентльменам» руки в их погоне за золотым тельцом и религия им здесь ни к чему, то богобоязненность простых людей поможет удержать их в покорности и смирении. Юм в «Диалогах…» в весьма существенном пункте недалеко ушел от «Трактата…», где он писал: «…если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то… она ничего от них и не отнимает и все остается совершенно в том же положении, как и раньше» (19, т. 1, стр. 365). В конце концов в «Диалогах о естественной религии» Юм возвращает религии многое из того, что было поставлено под сомнение в «Естественной истории религии».

Агностицизм Юма в вопросах религии оборачивается для господствующего класса ироническим скепсисом, тогда как для

трудящихся он означает только санкцию на их боязливую веру в возможность высшего возмездия за «грехи» и вознаграждения за «добродетели» — веру, недоказуемую, но и не опровергаемую полностью. Для христианской церкви тот же агностицизм указывает на последний надежный рубеж, на котором она еще долго будет стараться отстаивать свои привилегии перед напором просвещения и науки, будет упорно защищать свои позиции от атак со стороны сил социального прогресса.

Что собой представляет этот рубеж? Это как бы некий абстрактнейший синтез того общего, что есть у теизма, деизма и пантеизма, если отбросить все то, что их разделяет. Это религия, лишенная какой бы то ни было догматики, но сохранившая претензию указывать всем смертным на наличие высших, непостижимых для них «тайн», перед которыми следует пребывать в благоговении и молчании.

Есть одна очень интересная линия историкофилософского влияния, идущая в этой связи от «Диалогов о естественной религии» Юма к работам Канта о религии и к его трансцендентальной диалектике в «Критике чистого разума». Кстати, «Диалоги…» были в 1780 г. переведены Гаманом на немецкий язык, а за год до этого выдержки из них были опубликованы в Гёттингене. Апоретика Юма, особенно в вопросах невозможности физико-теологической аргументации в пользу бытия бога и ссылок на аналогии, по-видимому, повлияла на структуру одной из антиномий чистого разума и на учение Канта о регулятивности трансцендентальных идей. «Антиномия зависимости мира от первой причины (теист Клеант) и вечной каузальной детерминации, determination in infinitum (натуралист Филон), разрешается как четвертая антиномия Канта» (79, стр. 135)[8]. В рассуждениях Канта о «дисциплине чистого разума» можно выявить довольно определенно его позицию в отношении «Диалогов о естественной религии» Юма в смысле метода рассуждения шотландского философа.

Сам Юм не желал благоговеть перед непонятным. Мы уже отмечали, что он держался перед смертью как атеист. Не исключено, и даже весьма вероятно, что и в теоретическом отношении в последние месяцы жизни он стал очень близок к атеистической и уж никак не Кантовой позиции, хотя в «Диалогах о естественной религии» это либо не отразилось, либо оказалось настолько зашифрованным, что утонуло в двусмысленных формулировках. Этой позиции прежде безуспешно ожидали от него французские материалисты; впрочем, они сумели применить в интересах своей борьбы против религии и церкви и то у Юма, что было прогрессивного в агностической его иррелигиозности и

антицерковном скептицизме.

Просветитель Шарль де Бросс, широко использовавший идеи Юма о происхождении религии без указания источника в своей книге «О культе богов-фетишей, или сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии», не сделал чего-либо по тем временам морально недопустимого, зазорного, тем более что в письме он сам сообщил об этом Юму, а Юм одобрил его книгу. Де Бросс полностью принял Юмову концепцию происхождения религии и воспроизвел ее в своем сочинении вместе с аргументацией и многими историческими примерами (см. 41, стр. 115).

Из книги де Бросса молодой Карл Маркс сделал в 1842 г. выписки, вошедшие в так называемые «Боннские тетради» (см. 41), в которых он собирал материалы для задуманного им трактата о христианском искусстве. Позднее Маркс использовал их в своей публицистике на страницах «Рейнской газеты», например в статье «Дебаты по поводу закона о краже леса», при критике тех идеологических явлений, которые позднее назвал в «Капитале» товарным фетишизмом.

Маркс совершенно не воспринял, разумеется, специфически юмистской позиции в религиозной проблеме, ибо уже в 1842 г. он был атеистом. Позднее Маркс, характеризуя буржуазную ограниченность Юма как критика религии, писал в своих черновых заметках о последнем как о стороннике «культур-кампфа», то есть как о мыслителе, не поднявшемся выше буржуазного просветительства. Эта характеристика относится, понятно, к Юму только как к противнику ортодоксальных и сектантских вероучений. Во многих других вопросах Юм был не столько просветителем, сколько противником просветительской идеологии, и наиболее резко это обнаруживается в его теории познания.

Сложнее обстоит дело с этикой Юма, очень важной частью его мировоззрения, которой обычно придают мало значения и рассматривают ее, как правило, только в курсах по истории этических теорий. Но этика Юма, довольно тонко продуманная, хотя и противоречивая, заслуживает большего, чем только краткого упоминания о ней в книгах по истории культуры XVIII в.

Глава V. Психология аффектов. Как сделать этику наукой?

Этика Юма — это не второстепенный раздел его философии, а но его замыслу — вторая, и притом главная, ее часть, в которой изучение «человеческой природы», подготовленное, но далеко не достигнутое теорией познания, находит свою кульминацию. Но не прав югославский философ Г Петрович, который в своем исследовании «От Локка до Айера» утверждает, что вся философия Юма *сводится* к морально-психологической проблематике, для которой анализ вопроса о причинности не более как пропедевтика, так что Юма можно считать основателем «философской антропологии» в том самом смысле, в каком этот термин употребляют на Западе во второй половине XX в. Однако в действительности учение Юма о причинности выходит далеко за рамки антропологии как круга проблем и свидетельствует не в меньшей степени и о его интересе к методологии науки вообще и о его внимании к проблемам обоснования научного знания. К тому же замысел Юма не осуществился: его этика все же не стала главной частью его *философии* и даже далеко не «жестко» примыкает к ней. Как бы то ни было, Юм отдал больше всего сил разработке психологии морали и философской интерпретации полученных при этом выводов.

При разборе этики Юма обнаруживается, что в отличие от истории и критики религии он занимает здесь позиции, наиболее отклоняющиеся от просветительских. Некоторые методологические принципы теории морали роднят его, впрочем, не только с Гоббсом и Мандевилем, но и с современными ему передовыми французскими мыслителями. Имеется в виду представление о неизменности человеческой природы и о строгом детерминизме, которому подчинены все поступки людей, а также отрицание религиозного аскетизма и ханжества.

На этику Юма заметно повлияли идеи, заимствованные им от различных предшественников, — идеи и ошибочные и верные. Он согласен с Шефтсбери и Хатчесоном уже в том, что этика есть дело интуиции и чувства, а не размышления. «…Правила морали не являются заключениями нашего разума… ценность наших поступков не состоит в их согласии с разумом, так же как их предосудительность не заключается в противоречии последнему» (19, т. 1, стр. 604–605). Иррационалистскому моменту в этих положениях Юм дает следующее объяснение: «…там, где разбужены аффекты, — считает он, — нет места для свободного

воображения. Человеческий ум, будучи по своей природе ограничен, не может проявить свои способности сразу одновременно, и чем больше преобладает активность одной из них, тем меньше остается у него возможности для проявления других» (23, стр. 160).

Юм согласен с Шефтсбери и Хатчесоном и в том, что этика должна быть построена независимо от познания чего-то «особого», которое находится «вне» моральных и вообще психических побуждений людей. Уже эти два мыслителя, столь резко противопоставившие чувство разуму, придавали важное значение «симпатии» как особому и очень сильному альтруистическому чувству.

Из учения Ньютона о гравитации Юм делает вывод о возможности истолковать «симпатию» как особого рода притяжение между людьми. От Гоббса Юм заимствует отрицание какой-либо сверхъестественной морали, имеющей якобы божественное происхождение. Вслед за Гоббсом он придает своей этике ярко выраженную антиклерикальную направленность, и об этом свидетельствуют многие страницы «Истории Англии».

Однако этика Юма не эклектична: его агностицизм и ассоцианизм придали ей единое направление, хотя и не смогли обеспечить однозначности в конечных результатах. Не смогли тем более, что Юм не захотел ограничить свою этику агностическими рамками и далеко вышел за них.

Отправным пунктом этического учения Юма были не перечисленные выше мотивы сами по себе, но, как и в теории познания, тщательно им выявленные и списанные многочисленные факты человеческой психики, и на этот раз факты ее эмоционального содержания, то есть «рефлексии» (этот термин приведен здесь в его, юмовском значении). Рассмотрение аффектов желания и отвращения, надежды и отчаяния, радости и печали, гордости и униженности, благожелательности и злобы и так далее и их ассоциативных взаимодействий составляет второй том «Трактата о человеческой природе», и оно проведено там с большой тонкостью и обстоятельностью. Для того чтобы этика стала научной, необходимо, считает Юм, чтобы она была превращена прежде всего в психологию аффектов или по крайней мере опиралась бы на последнюю.

Порок и добродетель, согласно исходным установкам Юма, не есть нечто объективное. Моральные оценки и не истинны и не ложны, а просто «имеются налицо», подобно тому как «имеются налицо» побуждения, взгляды и поступки людей. И задача этики состоит в первую и главную очередь в том, чтобы описать, какие, где и когда у людей бывают моральные импульсы, как и когда

поступают они в соответствии с этими импульсами или же вопреки им. Юм доказывает необходимость построения этики как *описательной* (дескриптивной) дисциплины.

1. Проблема этического дескриптивизма

Стремясь к разработке дескриптивной этики, Юм имел в виду максимально приблизить ее как науку к фактам и освободить ее от произвольных и бесплодных спекуляций. И мы найдем во второй и третьей книгах «Трактата о человеческой природе», а также во втором «Исследовании…» Юма (вместе с примыкающими к нему важными «Дополнениями») массу очень тонких и интересных наблюдений из области эмоциональной психологии людей, большое количество фактов из сферы соотношений, контрастов и взаимопереходов человеческих аффектов и страстей.

Как мы можем оценить в общем дескриптивизм Юма? Прежде всего надо заметить, что к созданию науки о морали невозможно даже и подойти, если не проделано предшествующего описания того, как люди в различные периоды истории вели себя в моральном отношении, как они оценивали свои собственные поступки и поступки других лиц и какие у них были представления о морали и моральном идеале. Исторический материал дает основу для выводов о том, в каком направлении изменялись моральные взгляды тех или иных слоев и классов общества в ту или иную эпоху, а эти выводы в свою очередь дают богатую пищу для дальнейших теоретических обобщений. Поэтому было бы неверно отрицать в пропаганде Юмом этического дескриптивизма наличие определенного рационального момента, не говоря уже о том, что одна из прогрессивных сторон этих его взглядов заключалась в их критической направленности против крайне идеалистических и прямо спиритуалистических построений Кларка, Кэдворта, Уолластона и других религиозных доктринеров в английской этике XVII–XVIII вв.

Но бесспорно, что одной только дескриптивной этики для создания целостной, а тем более практически значимой этической системы недостаточно при любых условиях. Что касается Юма, то его дескриптивизм с самого начала был окрашен в агностические тона, и потому в его сочинениях заметна тенденция только дескриптивной этикой и *ограничиться.* Агностик Юм в принципе не верил в возможность ни теоретической, ни нормативной этики как разумно (рационально) разработанной *системы.* Юм изгоняет разум и из самого морального сознания людей, отрицая его функцию руководителя поступков и мнений.

Абсолютизация дескриптивизма идет у Юма рука об руку с

набросанной им неприглядной картиной человеческой природы: он доказывает, что люди слабы и неустойчивы, непоследовательны и капризны, находятся в плену своих страстей и страдают от случайной игры управляющих ими ассоциаций. «Из слабостей, свойственных человеческой природе, наиболее всеобщей и бросающейся в глаза, — замечает Юм, — является та, которую обычно называют *доверчивостью*, иначе говоря, крайняя готовность верить свидетельствам других людей» (19, т. 1, стр. 213), так что людям чаще всего приходится довольствоваться не знаниями, а лишь верованиями и субъективными пристрастиями.

В этой концепции «унижения человека» Юм соединил фатализм французских материалистов со своим агностицизмом: фатально действующий ассоциативный механизм, обращенный на случайное содержание потока субъективного опыта, не может привести ни к какой *теории* морального поведения и дает возможность только описания последнего.

Не приходится удивляться тому, что современные нам представители неопозитивистской этики, так называемые «эмотивисты», проявили самое пристальное внимание к изложенным выше рассуждениям Юма. Они полностью одобряют его тезис о том, что «порок и добродетель могут быть сравниваемы со звуками, цветами, теплом и холодом, которые, по мнению современных философов[9], являются не качествами объектов, но перцепциями нашего духа» (19, т. 1, стр. 617–618). Но наибольший восторг вызывает у них концовка I главы I части третьей книги «Трактата о человеческой природе», где Юм писал следующее: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих: и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или не *должно*. Подмена эта происходит незаметно, но тем не менее она в высшей степени важна. Раз это *должно* или не *должно* выражает некоторое новое отношение или утверждение, последнее необходимо следует принять во внимание и объяснить, и в то же время должно быть указано основание того, что кажется совсем непонятным, а именно того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него» (19, т. 1, стр. 618). Поскольку авторы всех существующих теоретических и нормативных систем этого основания не указывают, а указать его они и не в состоянии, их

системы должны быть отброшены с порога.

По поводу приведенной цитаты «эмотивисты» сочинили много статей, увидев в ней не только оправдание узкого дескриптивизма, но и обоснование полной автономии теоретической этики, если бы такую кто попытался построить вновь. Иными словами, Юм предвосхитил не только Канта, но и Д. Мура. Действительно, спустя полтора столетия после Юма неореалист и духовный отец «эмотивизма» Д. Мур утверждал, что суждения оценок и норм не вытекают из суждений о фактах. Мы можем признать, что некоторая доля истины в неопозитивистских комментариях к этике Юма имеется (ср. 38, стр. 55, 245; 30, стр. 89–97).

Но в действительности дело обстоит гораздо сложнее. Во-первых, Юм отрицал возможность фактического обоснования не для всех суждений, относящихся к этике. Ведь, согласно его убеждениям, суждения дескриптивной этики как раз могут и должны полностью опираться на факты, правда факты чисто психологического характера, и в этом смысле вытекать из них. Собственно говоря, задача описательной этики и состоит в том, чтобы эти факты *описывать* с возможно большей точностью. Во-вторых, считая, что ценностные суждения *не вытекают*, то есть не дедуцируются из суждений, фиксирующих факты поведения и взгляды людей, Юм никогда не утверждал, что ценностные (в том числе моральные) суждения и суждения о фактах логически *несовместимы* друг с другом. Когда «эмотивисты» приписывают Юму последнее, они совершают явную передержку. В-третьих, специалисты, работающие в наши дни в области так называемой деонтической логики, доказали, что принцип полной автономии теоретической этики от этики дескриптивной не имеет, строго говоря, отношения к логике и представляет собой внелогический постулат, который не находится ни в соответствии, ни в противоречии с современным нам пониманием логического следования. Поэтому отрицание принципа автономии логикой как не запрещается, так и не требуется, и логически переход от суждений типа «…есть…» и «…не есть…» к суждениям типа «…должно…» и «…не должно…» вполне допустим и правомерен. В этом переходе в принципе нет никакой логической ошибки, и все зависит от того, насколько этот переход обоснован в каждом конкретном случае.

К этому должно быть сделано важное добавление. Как показано историческим материализмом, зависимость теоретической и нормативной этики от описательной далеко не изначальна, потому что она в свою очередь зависит от социально-классовой ситуации и позиции как этика-теоретика, так и этика-

дескриптивиста. Когда эти два ученых соединяются в одном лице, названная вторая, самая фундаментальная, зависимость не исчезает, и ею определяется через различные опосредствующие звенья как точка зрения, с которой осуществляется дескриптивное исследование, так и позиция, с которой проводится теоретическое построение.

2. Три различных этических принципа

Но есть еще одно существенное соображение. Сам Юм не остановился на уровне этического дескриптивизма, и развитие его взглядов в вопросах теории морали пошло совсем не в сторону неопозитивистского нигилизма. Ему все же пришлось выйти за пределы скептически-агностического ограничения этики, хотя разработать целостную теоретическую и нормативную концепцию он так и не смог. Наивысшим его достижением оказалась комбинация трех различных, хотя частично и взаимосвязанных друг с другом, этических мотивов: *гедонизма, утилитаризма и альтруизма.*

Гедонистический мотив в этике Юма наиболее тесно по сравнению с двумя другими связан с его агностицизмом. Следует считать добродетельным все то, что вызывает чувственное удовольствие, а порочным — все то, что несет с собой страдание, боль, горе. «…Добродетель различается вследствие того удовольствия, а порок — вследствие того страдания, которое возбуждает в нас любой поступок» (19, т. 1, стр. 625)[10] Субъект оказывается мерой своих собственных моральных оценок, причем субъект как чувственно-единичное, не социальное существо, как индивид, а не личность. Данная точка зрения была направлена против религиозного традиционализма и тем самым играла в то время относительно прогрессивную роль. Но и сам Юм чувствовал ее узость и недостаточность.

Поэтому он не ограничился ею и склонился к вариации на тему утилитаристской этики, высказываясь в том смысле, что морально благим будет все то, что полезно для человека, и тем более для всего общества в целом, а морально злым — все то, что для людей не только бесполезно, но и вредно. «…Обстоятельство *полезности* во всех случаях является источником похвалы и одобрения, и к нему постоянно апеллируют при всех моральных решениях относительно достоинства или предосудительности поступков» (19, т. 2, стр. 273–274). Полезное приносит удовольствие, но удовольствие не краткое, а длительное и устойчивое и не чреватое никакой печальной расплатой в будущем за мимолетные радости прошлого. Иными словами, утилитаристская позиция Юма — это как бы усовершенствованный гедонизм. Но не «разумный эгоизм», потому что, хотя Юм, как и Гольбах, убежден во всеобщности эгоистических чувств, но в отличие от последнего не верит в способность человеческого разума высказывать верные суждения по этическим вопросам и принимать обоснованные решения по

ним. В Англии той эпохи были и другие мыслители утилитаристского склада, например Джон Гэй, но и они считали разум и эгоизм трудно соединимыми в практической жизни факторами, хотя данные понятия и могли бы быть в принципе согласованы в теории.

И наконец, Юм провозглашает альтруизм, переход к которому совершается через усиленное подчеркивание социальной полезности эгоизма и через утверждение, что общественный эгоизм есть твердая этическая норма. Добро в моральном смысле слова — это все то, что полезно для всех людей без исключения. Но Юм не рассчитывает на то, что путь к реализации морального добра лежит через распространение «разумного» понимания людьми того, что их всеобщая польза и выгода заключаются в их единстве, взаимопомощи и взаимной благожелательности[11], потому что в успешное и повсеместное распространение разума Юм не очень-то верит. Он уповает совсем на другое, а именно на автоматическое действие имеющегося будто бы у всех людей особого социального инстинкта, который он называет *симпатией*.

Этот инстинкт представляет собой чувство массового сопереживания, со-чувствия, которое потом переходит в чувство коллективизма; оформляется, закрепляется и усиливается этот инстинкт по законам ассоциирования. Созерцание счастья других людей пробуждает, согласно Юму, в сознании человека приятные переживания (о широкой распространенности чувства зависти Юм здесь забывает), а несчастья — переживания неприятные, гнетущие. Человек стремится к повторению приятных переживаний, и это стремление переходит у него в устойчивое желание радости и пользы всем окружающим лицам. В конце концов чувства человеколюбия «охватывают все человеческие существа» (19, т. 2, стр. 316). Впрочем, иногда Юм пишет о «симпатии» просто как об особом изначальном и непосредственном влечении среди других таких же влечений, свойственных человеческой природе (см. 19, т. 2, стр. 325).

Принцип «симпатии» был впервые введен в английскую этику Ральфом Кэдвортом и Ричардом Кемберлендом (см. 63а, стр. 211). Писали об этом принципе, как было отмечено, также Шефтсбери и Хатчесон, и они называли его прямо «моральным чувством». После Юма об этом писал А. Смит. «Симпатия» в сочинениях этих мыслителей выглядит подчас очень по-разному, однако во всех случаях она фактически затушевывает факт наличия глубокого классового антагонизма в буржуазном обществе, а в то же время — партикуляризма и индивидуализма в среде господствующего класса. Можно выявить и другие ее

функции.

Так, «симпатия» призвана была стимулировать благотворительность как средство некоторого смягчения недовольства, зреющего в «простом народе», и обосновывать единение всех «джентльменов» друг с другом, то есть их внутриклассовую солидарность. Она должна была приукрасить и унылый образ Юмова примитивного человека-эгоиста как импульсивного, неустойчивого в своих поступках животного (сам Юм как личность не был похож на этот образ), и общую картину кричащих противоречий капиталистической Англии.

Ханжескую маскировку с этих противоречий смело сдернул Б. Мандевиль в своей знаменитой «Басне о пчелах», где он показал, что интересы участников капиталистического производства сталкиваются друг с другом и выгода одних означает несчастье и горе других людей. Все вполне хорошо или скоро будет вполне хорошо, уверяет, напротив, своих читателей Юм. Он надеется на то, что с помощью механизма симпатических чувств повсюду распространятся и будут прочно утверждены «счастье человечества, общественный порядок, семейная гармония, взаимная поддержка друзей» (19, т. 2, стр. 223).

Что касается психологической подоплеки «симпатии», то в соображениях Юма была доля истины. В развитом классовом обществе осознание общности своих интересов имеется и в среде господствующих классов; тем более оно свойственно классам угнетенным, что отмечал Энгельс. Но важную роль чувства солидарности играли и в процессе антропогенеза, при переходе от животного к социальному миру. Наблюдения этнографа Б. Малиновского над функциями языка в малоразвитых человеческих сообществах выявили, например, наличие процесса становления чувства архаичного коллективизма в смысле готовности к совместным действиям еще до того, как это чувство могло бы быть охарактеризовано как племенное, родовое, классовое и тому подобное самосознание.

«Симпатическая» теория Юма возникла как своего рода «усовершенствование» и способ взаимосближения гедонистических и утилитаристских тенденций его этики, но она все же не привела к объединению их в целостное учение. У философа остался разрыв между утилитаризмом (принципом справедливости как пользы) и альтруизмом (универсальностью чувства любви к ближним), между социально выработанными принципами и естественными порывами человека. Польский исследователь истории философской антропологии Богдан Суходольский считает даже, что Юм был первым философом, который увидел действительную глубину этого разрыва в

человеческой душе (см. 93, стр. 396). Однако об этом разрыве со всей четкостью впервые пишет (разумеется, в терминах своей системы) не Юм, а И. Кант. А в представлениях Юма и альтруизм социален и у утилитаризма есть инстинктивно-биологические корни. Противоречие и разрыв внешне им сглаживаются, но ценой иллюзий, в которых Юм, буржуазный идеолог, остался в отношении окружавшей его действительности.

Глава VI. Эстетика и литературная критика. Красота и удовольствие

Более последовательной, чем в этике, является концепция, развитая Юмом в области эстетики, теории искусства и литературной критики. Здесь есть свои противоречия, но есть и глубокие синтезирующие тенденции, не замеченные всеми теми, кто видит в эстетике Юма лишь стремление утвердить и в этой области исследования агностицизм, свести все учение о прекрасном к тезису «о вкусах не спорят».

Этика Юма — более важная, чем думают, часть его учения о человеке и человеческой природе, проливающая новый свет на его взгляды и их эволюцию.

Для того чтобы разобраться в хитросплетениях эстетики Юма, остановимся вкратце на ее связях с «предысторией». Эстетические теории в Англии XVIII в. во многом опирались на философию Д. Локка вообще и на его теорию познания в особенности, хотя было бы упрощением полагать, будто вся английская эстетика XVIII в. уходила корнями в Локково мировоззрение. Сам Локк не очень-то уважительно относился к искусству. Идеи сенсуализма Локка были преобразованы Беркли в духе субъективного идеализма, и это не осталось без воздействия на эстетические учения. С другой стороны, понятие сенсуализма под влиянием платонизма, который имел опорную базу в Кембридже, стало изменяться в другом направлении, что также повлияло на эстетические теории, сужая их исходную сенсуалистскую базу и внося в их категории произвольные толкования. Типичная для сенсуализма Локка проблема «вторичных» качеств породила ряд специфических вопросов эстетики Юма, вызвав в ней как трудности, так и наметив возможности их преодоления. Те метаморфозы, которые сенсуализм претерпел после Локка в Англии, породили разные варианты приложения Локковой концепции «вторичных» качеств к эстетике.

Для эстетики Юма характерна связь с его этикой в нескольких отношениях.

Во-первых, в том, что оба этих его учения были основаны на его агностической теории познания и недооценке мышления. Юмова концепция человеческой природы, сознания (the mind) человека и ассоциативной основы всей психической жизни определила многие нюансы его построений как в этике, так и в эстетике.

Во-вторых, в том, что Юм, попытавшись преодолеть

крайности субъективизма в вопросе о нормах художественного творчества, восприятия и оценки, пошел на сближение своей эстетики с учением об истоках и содержании добродетели и справедливости.

В-третьих, Юм не миновал общего для всей английской этики и эстетики XVIII в. стремления выявить глубокие внутренние связи между добродетелью и красотой. Этой тенденции не избежал ни один крупный представитель английской культуры этого времени. У Шефтсбери, положившего начало спорам о ценностных понятиях, эта тенденция шла от платоновских построений, у Беркли и Э. Бёрка — от религиознохристианского отождествления «божественного» с истиной, добром и красотой. Юм опустил эту проблему с туманных высот на землю, стремясь вывести ее постановку и решение из анализа самого человека, его психического содержания и практического поведения. Этот подход к данной проблеме унаследовал от него А. Смит.

В интеллектуальной атмосфере Англии середины XVIII в. крайняя психологизация эстетической проблематики Юмом пришла в некоторый диссонанс с доминировавшим в стране классицизмом, хотя после Локка эта психологизация уже не воспринималась как нечто чужеродное отечественным традициям. (Но агностицизм при этом уклонял эстетику Юма в сторону как от деизма Шефтсбери и «богобоязненных» размышлений философа Э. Бёрка, так и от синтетических, не всегда последовательных практических обобщений художника У. Хогарта.) Еще до конца второй трети XVIII в. на Британских островах сохраняла свой авторитет картезианская эстетика Буало.

Идеалы классицизма диктовали, хотя и не безраздельно, свою волю в английской литературе, где крупнейший его представитель Александр Поуп (Pope) в «Очерке о критицизме» (1709 г.) соединил картезианский рационализм Познания с просветительским рационализмом Природы как окончательной законодательницы морали и художественного вкуса. Его приглаженные переводы «Илиады» и «Одиссеи» еще долго восхищали английскую публику, и не мудрено, что воспитанному на подобных вкусах Юму поэзия Вергилия показалась чуть ли не верхом совершенства. С большой охотой Юм, заметим, цитирует как авторитетов и других античных авторов — Лонгина, Цицерона и Квинтилиана. После себя Поуп (он умер в 1744 г.) оставил целую школу. Классицистские идеалы господствовали и в архитектуре, а тем более на театральных подмостках, где Джозеф Эддисон с успехом ставил свои посредственные трагедии, а без шедевров Расина, остававшегося любимым драматургом Юма, не обходился ни один сезон.

Впрочем, и после Юма блестящий художник Джошуа Рейнольдс, опираясь на Юмову теорию ассоциаций и ссылаясь на Природу как источник канона, одобрительно оценивал эстетику классицизма. Его ссылки восходили и непосредственно к Шефтсбери, утверждавшему, что именно изучение человеческой природы сумеет воспитать истинный вкус и утвердить соответствующие нормы.

Но «царство» классицизма на Британских островах во времена Юма пошатнулось. На классицизм напал Г. Хоум (лорд Кеймс) в «Основах критики» (1762–1765 гг.), исходивший из сенсуализма Локка. Не укладывался в классицистские рамки и интереснейший «Анализ красоты» (1753 г.) У. Хогарта. «Философские исследования о происхождении наших представлений о возвышенном и прекрасном» (1755 г.) Э. Бёрка, несшие в себе уже симптомы заката золотого века английской эстетики, также разрушали схемы классицистских канонов. Но важнейшим опровержением классицизма послужила теоретическая деятельность самого Юма.

Творчество Юма пало на годы не только подъема английской и шотландской литературы, но и рождения на Британских островах журнальной публицистики, которую вскормили сначала политические страсти (не прекращалась полемика по частным вопросам между вигами и тори). Публицисты выступали в журналах с острыми критическими статьями на самые различные темы, писали мастерские по тем временам очерки, пускались и в эстетические дискуссии. Многое из написанного ими не пережило своих авторов, но их деятельность, для континента по тем временам совершенно необычная, бесследно для эстетики не прошла.

1. Верно ли, что «о вкусах не спорят»?

Наиболее оригинальные и для многих парадоксальные идеи в эстетике выдвинул в это время именно Юм. В резкой форме он заявил, что эстетические вопросы — это вопросы о чувствах субъекта как таковых, а эстетика должна быть сведена к проблематике эмоционального отношения потребителей искусства к художественным произведениям, то есть к тому, что Юм и его современники называли «критицизмом». Было ли это субъективизацией эстетики? Бесспорно, да. Но во-первых, в тогдашних историкокультурных условиях это сыграло и некоторую положительную роль, послужив противоядием от превращения эстетики в разновидность «чисто» умозрительных философских спекуляций. Не поняв и забыв завет Юма разработать прежде всего описательную (descriptive) эстетику, базирующуюся на ясно установленных и проверенных фактах, эстетическая мысль на континенте Европы вскоре после Юма предала его психологизм анафеме, и начался долгий период господства еще более «философской», чем прежде, эстетики, правда по преимуществу уже на иной, а именно на немецкой, почве. Во-вторых, к субъективизации эстетики учение Юма о «критицизме» далеко не сводилось.

Из установки Юма вытекало, что познавательная функция для искусства будто бы не существенна, ибо если мы что и познаем действительно с его, искусства, помощью, то лишь наши собственные аффекты, а в лучшем случае — аффекты других лиц. Но и это столь узкое познание не достигает, строго говоря, теоретического уровня, так как приходится иметь дело с самими чувствами, но не с оценивающими суждениями тех лиц, которые воспринимают и переживают художественное произведение. Ведь чувства трудно уложить в четкие и определенные рамки понятийных схем, и в своих сочинениях Юм высказывался в этом духе неоднократно.

Пусть заправский критик раздает направо и налево свои оценочные суждения, — это будут лишь индивидуальные истолкования, которым невелика цена. Сами эстетические переживания выпадают из шкалы познавательных квалификаций — они и не истинны и не ложны, но они либо есть, либо их нет. Другое дело, что их следует описывать — дескриптивная эстетика может оказаться очень поучительной.

Этот пункт, один из отправных в Юмовой эстетике, поднят ныне на щит в гипертрофированном виде неопозитивистами, увидевшими не только в этике, но и в эстетике выдающегося

философа XVIII в. предвосхищение своего пресловутого «эмотивизма». Исключение эстетических переживаний из сферы познавательных (истинностных) оценок было по сути дела связано у Юма с одним из вариантов автономизации эстетики. Другой, уже не психологический, а априористский, вариант ее появился затем у Канта. Обосновывая автономность эстетики от познания, Юм действительно задолго до неореалиста Д. Э. Мура заметил, что оценочные и нормативные суждения не вытекают из суждений о фактах[12]. Но есть корректива, которая должна быть внесена в это замечание, а тем самым и охранить его от ложной гипертрофии, и она существенна: да, не вытекают непосредственно, но опосредованно, через весь жизненный опыт индивидов, классов, обществ, связаны с ними и от них зависят. Эту важную коррективу вносит марксистское учение о ценностях. Что касается соотношения между позицией Юма и «эмотивизмом», то об этом уже была речь в предшествующей главе.

Психологизация эстетической проблематики Юма и отклонение ее от проблем познания и отражения в русло ассоциаций и привычек имели ту положительную сторону, что обращали внимание на выяснение специфики искусства, отличающей его от познания, а также подчеркивали необходимость разработки теории собственно художественного восприятия. Как увидим, именно эту специфику Юм вскрыть все же не смог, несмотря на все свои усилия.

Будем, однако, здесь судить о Юме не на основании того, чего он не сделал, а на базе того, чего он достиг. Разумеется, нельзя сбросить со счетов и его предшественников, которые были у него не только в гносеологии (Р. Гревиль, Д. Гленвиль), но и в эстетике. Было бы неточностью в этой связи охарактеризовать Ф. Хатчесона всего лишь как «предшественника» Юма, но нельзя упустить из виду, что уже Хатчесон перелагал ряд вопросов искусства на язык ассоциаций и привычек, хотя и без такого скрупулезного гносеологического обоснования, как у Юма. С другой стороны, Юм не принял свойственного Шефтсбери и Хатчесону истолкования расположенности людей к гармонии и порядку как некоей «врожденной» черты. Успешная борьба Локка против теории врожденных идей не прошла для Юма даром. Возможно, влияние Локка сыграло свою роль и в том, что Юм затем увидел, что рассуждать об эмоциях и настроениях людей совершенно безотносительно к внешнему источнику этих эмоций и настроений невозможно и неверно.

Юм изложил буржуазно-аристократический взгляд на функции произведений искусства: художественной прозы,

музыки, театра, отчасти поэзии. В эссе «Об утонченности вкуса и аффекта» (опубликованном в 1741 г.) он высказался в том смысле, что искусство должно услаждать душу джентльмена, возбуждать в ней приятные, нежные и тонкие переживания, которые доступны элите, но не «толпе».

Но сразу же он столкнулся с фактом, который он даже утрировал: во взглядах на прекрасное царит чуть ли не полная разноголосица. Люди неодинаково переживают и по-разному понимают прекрасное, и каждый на свой манер подводит восприятия художественных произведений под свое понимание. Для материалиста здесь естествен вывод: на мнения людей воздействуют объективные факторы, они очень сложны, а потому и надлежит заняться их исследованием. Для Юма оказалось достаточно ограничиться простым перечислением некоторых из этих факторов, поскольку, по его мнению, дело не в них, а в *субъективности* вкуса вообще. В эссе «Скептик» мы читаем: «… когда дух действует сам по себе и, порицая одно и одобряя другое, называет один объект уродливым и гнусным, а другой — прекрасным и привлекательным, все эти качества в действительности принадлежат вовсе не самим объектам, а исключительно чувствам этого порицающего или восхваляющего духа… Вам никогда не убедить человека, который не привык к итальянской музыке и слух которого не способен освоиться с ее сложностью, что она лучше шотландской мелодии. Вы не сможете выдвинуть ни одного аргумента, кроме ссылки на свой вкус. Что же касается вашего противника, то его вкус явится для него самым решающим аргументом в этом деле. Если вы умны, то каждый из вас допустит, что вы оба правы» (19, т. 2, стр. 675).

Чтобы подкрепить эту позицию, Юму подходил уже не материализм Локка, но субъективный идеализм Беркли, превратившего «вторичные качества» в абсолютно субъективные состояния. На Беркли Юм и ссылается. Он утверждает, что прекрасное существует только в сознании, и выстраивает ряд совершенно субъективных, по его мнению, аналогов, в котором помещает сладость и горечь, счастье и горе, добро и зло, прекрасное и безобразное. Все это переживания без какой-либо определенной объективной основы. «Поиски подлинно прекрасного или подлинно безобразного столь же бесплодны, как и претензии на то, чтобы установить, что доподлинно сладко, а что горько. В зависимости от состояния наших органов чувств одна и та же вещь может быть как сладкой, так и горькой, и верно сказано в пословице, что о вкусах не спорят. Вполне естественно и даже совершенно необходимо распространить эту аксиому как на физический, так и на духовный вкус» (19, т. 2, ср. стр.730). Эти

слова приведены нами из эссе «О норме вкуса».

Юм не был последовательным субъективным идеалистом, и как агностик он отрицает наличие у эстетических переживаний не объективной основы вообще, но лишь вполне *определенной* объективной основы. Как бы то ни было, искания обращаются пока по-прежнему в общем в противоположную сторону, то есть к субъекту. Но субъективным направлением анализа Юм не ограничивается. Напомним, что и агностик Кант, повторивший вслед за Юмом, что о вкусах не спорят, отнюдь не ограничился субъективизацией эстетики и приложил много усилий для поисков общеобязательных ее принципов. Что именно так обстоит дело у Канта, известно довольно широко, но часто забывают, что так же обстоит дело и у Юма.

Как чувственность (ощущения) субъекта воздействует на его чувства (эмоции)? Какой функцией обладают сладость и горечь, счастье и горе при формировании аффектов прекрасного и безобразного? Что именно происходит с сенситивными переживаниями в нашем сознании при образовании эстетических представлений? Есть ли что здесь общезначимое и в этом, а может быть, и в других смыслах объективное? Так Юм ставит вопросы.

Поскольку Юм принял не всю теорию познания Беркли полностью, а только отдельные ее положения, дальнейший путь его анализа *раздваивается*. Одна линия рассуждений подводит к положению, что эстетические *идеи* выводятся из впечатлений или хотя бы находятся с ними в строго упорядоченном отношении. Это соответствие, созвучное тезису Юма о *производности* идей от впечатлений, отвергается другой линией рассуждений, которая превращает решение им проблемы, так сказать, в «одноплоскостный» феноменализм: эстетические представления сами суть *впечатления*, а именно впечатления рефлексии. Правда, вопрос о соответствии не снимается и при этой второй линии: ведь, согласно гносеологии Юма, впечатления-эмоции *зависят* от впечатлений-ощущений. Но как именно их зависимость реализуется в области эстетических феноменов, читателю остается неясным.

Прояснить этот вопрос и сделать ответ на него более определенным — разумеется, до той степени, которая была возможна для XVIII в., — могло лишь возвращение к материализму Локка и дальнейшее его развитие. В этом случае эстетические чувства как *идеи* зависят уже не от «безродных» впечатлений, а от впечатлений, порожденных в нас именно *внешними объектами*, в том числе, конечно, и произведениями искусства.

Преградой на пути к этому возвращению стал агностицизм, и Юм, как и в некоторых других случаях, избирает компромиссный путь, близкий все же ко второй линии. Когда в «Трактате о человеческой природе» он определяет красоту как форму, вызывающую в сознании человека удовольствие, а безобразие — как форму, которая порождает отвращение (см. 19, т 1, стр. 428), то он относит эстетические чувства к области как идей, так и впечатлений. Иначе говоря, эстетическая *эмоция* порождается эстетическим же *впечатлением.* Но, спрашивается, по какому закону она порождается и каким образом при этом сохраняется действие общего принципа соотношения идей и впечатлений, то есть как достигается какое-то *сходство* первых со вторым? Ответ не был дан ни Юмом, ни его последователями.

Обратим внимание на то, что даже в наше время, когда есть возможность исходить из марксистско-ленинской теории отражения, при решении этого вопроса (разумеется, сформулированного уже в иных терминах) обнаружились значительные трудности. Ведь как раз в данном случае тезис о «сходстве» теряет обычный смысл, ибо состав впечатлений — это ощущения цвета, блеска, очертаний, звука и т. д., но никогда не ощущения прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного и т. д. Иными словами, чтобы применить к эстетическим чувствам, представлениям и понятиям теорию отражения, необходим ряд вспомогательных, но весьма существенных уточнений.

Конечно, у эстетических представлений действительно есть некоторая аналогия с ощущениями, но заключается она не в том, в чем ее вслед за Беркли искал Юм. Аналогия здесь далека от подобия, потому что в эстетических переживаниях в отличие даже от интеро-, а тем более от экстерорецептивных ощущений роль субъекта гораздо более велика. Эстетические представления и переживания не могут быть исследованы без учета особенностей *отношения* субъекта к воспринимаемому, то есть вне фактора активности субъекта. Эта активность состоит в модальной специфичности и избирательности духовной деятельности, а также в установке субъекта на упреждение и предвидение. Но кроме того, она заключается в ценностном преломлении эстетических переживаний и в самом процессе их формирования через внутреннюю позицию личности.

В атмосфере полной субъективности Юму было не по себе, и он отправился на поиски объективности. Поэтому, когда в третьей книге «Трактата о человеческой природе» он пишет, что прекрасное — это качество, зависящее от *отношения* людей к вещам, он дополняет это указанием на то, что данное отношение

зависит от чувств эгоизма и симпатии, то есть от таких составляющих человеческой природы, которые «устремлены» за пределы узкосубъективного мира вовне, в объективный мир.

2. Прекрасное как полезное и целесообразное. Проблема художественной правды

Об эгоизме в общефилософском и этическом планах прежде в Англии писали Гоббс, Локк и Мандевиль, а во времена Юма во Франции много пишут Гольбах и Гельвеций. Проблема же симпатии оказалась в фокусе внимания не только почти во всей тогдашней английской этике, но и в эстетике. Полемизируя со взглядом Гоббса, Шефтсбери утверждал, например, что человеку свойственна изначальная доброта, а добродетель есть естественное состояние человеческой души. Этому состоянию, или чувству, уже Хатчесон дал особое название «спокойной страсти» (calm passion), которая просветляет и облагораживает поведение людей. Как и его учитель Шефтсбери, он тесно связал внутреннее чувство доброго с чувством прекрасного, полагая их оба врожденными. Общим выводом английских моралистов был тот, что переживание прекрасного и верный вкус суть такие же естественные состояния человека, как и его альтруистические наклонности, и свойственны ему вместе с последними.

Отправляясь от этого вывода, Юм извлекает из человеческой природы масштаб эстетических оценок. Человеческая природа обладает способностью к вариациям, но только в рамках, заданных Природой с большой буквы (это дало Юму право заметить, что человек постоянен в своем непостоянстве). И потому человеческая природа полагает колебаниям во вкусах определенные *границы*. Мало того, она создает основу для развития таких вкусов, которые приблизительно одинаковы для большинства человечества. «…Существуют определенные общие принципы одобрения и порицания, влияние которых внимательный глаз может проследить во всех действиях духа. Некоторые отдельные формы или качества, проистекающие из первоначальной внутренней структуры, рассчитаны на то, чтобы нравиться, другие, наоборот, на то, чтобы вызывать недовольство; и если они не производят эффекта в том или ином отдельном случае, это объясняется явным изъяном или несовершенством воспринимающего органа… принципы вкуса всеобщи и почти, если и не вполне, тождественны у всех людей» (19, т. 2, стр. 728, 736). Юм не соглашается с крайним релятивизмом во вкусах и связывает далее «хороший вкус» с глубоким пониманием вещей, со свободой от невежественных предрассудков, с чувством соразмерности и с особенностями жизни в данной стране. Общий

природный «эталон», или «норма (standard)», вкуса может быть воспитан, если правильно и без иллюзий понять человеческую природу.

Перед нами в общем просветительский ход мысли. Правда, Юм трактует человека все же не совсем так, как Монтескьё, Гельвеций и Эддисон. Он подчеркивает то, что сближает людей с животными, и он растворяет мысли в эмоциях, суждения — в склонностях, эстетические оценки — во вкусах. Как и его французские компаньоны и оппоненты, он начинает искать мерило единых вкусов в общих и более или менее одинаковых для всех людей установках на то, что приносит пользу. Прекрасное сближается с тем, что переживается как *полезное*. Появляется утилитаристский мотив: «…удобство дома, плодородие поля, сила лошади, вместительность, безопасность и быстроходность парусного судна — все эти качества составляют главную красу перечисленных объектов» (19, т. 1, стр. 739).

Происходит не только ориентация прекрасного на полезное, но и сближение полезного и прекрасного, что позволяет Юму отойти от плоского утилитаризма: ориентация пользы не на узкоиндивидуальные выгоды, а на нечто более общее и «прекрасное» приобретает отвлеченный характер, после чего прекрасное становится выражением *целесообразного вообще*. Великолепный конь, например, представляется прекрасным и тем, кто не имеет ничего общего с бегами, хотя он целесообразно устроен для своих, а вовсе не для наших нужд. Но если так, то уже не только у Хатчесона, но и у Юма обнаруживаются тенденции, ведущие к будущей Кантовой «целесообразности без определенной цели». Не более как намечаются. Ведь Юм не расстается до конца с эмпирически конкретной манерой рассуждения, которую Кант стал отвергать самым решительным образом.

Юм удаляется от узкого утилитаризма в эстетике еще более благодаря использованию им принципа абстрактного альтруизма. В своем эстетическом учении он применяет уже хорошо известную нам «симпатию», которую он мыслит то как нечто совершенно самостоятельное, то как естественное продолжение и развитие эгоизма. О тенденции соединения альтруизма и эгоизма воедино говорит сам факт слияния эстетической и моральной целесообразности у Юма: то, что полезно всем людям, то «нравится» и им и мне.

После этого у Юма происходит оборачивание понятий: то, что «нравится» и вызывает удовольствие хотя бы вследствие смутного осознания какой-то его целесообразности, становится для нашего вкуса, считает он, как бы изначально прекрасным. Юм достигает

известной широты и гибкости точки зрения, но тем самым и утрачивает ее определенность: у него испаряется специфичность собственно эстетического переживания, особенность и неповторимость которого невыводима ни из общих биологических предпосылок, ни из универсальной целесообразности или «полезности вообще». Юм пишет, что эстетические чувство представляет собой особую «холодную», или «спокойную» (а значит отчасти скорректированную разумом!), страсть, связанную с тонкими переживаниями и размышлениями и особым чувством гордости; но это определение слишком расплывчато. Тем более остаются теоретически неосвоенными вариации художественных вкусов и загадочные закономерности преобразования стилей и «моды». Известные нам до сих пор положения эстетики Юма недостаточно четки и оставляют возможность приспособления их к различным конвенциональным построениям. Недаром в одной из новейших буржуазных диссертаций об эстетике Юма мы читаем: «Как бы то ни было, Юмов анализ совместим с распространенными течениями в семантической эстетике» (62, стр. 84–85).

Шотландский мыслитель предпринимает попытку уточнения своей позиции, исходя из того, что ассоциативные механизмы в области эмоций действуют по-своему закономерно. Приложение этих закономерностей к эстетике позволило ему вмонтировать в ассоцианистскую комбинаторику свои собственные художественные вкусы и предпочтения. Тонкие наблюдения и верные соображения Юма привели его к тому, что он несколько отступил от первоначальной агностической платформы и в некоторых пунктах приблизился даже к реалистической эстетике.

Предпочтения Юма во многом соответствовали тому значительному, что смог принести в драматическое искусство классицизм. Он перетолковал, однако, традиционные для эстетики классицизма принципы единства времени, пространства и действия и другие в духе ассоцианизма и усмотрел в них проявления ассоциативной связи по временной последовательности, пространственной смежности и причинно-следственной зависимости. В изданиях эссе Юма, выходивших в свет в период с 1748 по 1770 г., в конце III главы его «Исследования о человеческом познании» имелось на этот счет соответствующее пространное примечание. Но многого из рациональных моментов эстетики классицизма Юм заимствовать не мог. То, что было возможно для материалиста Дидро, который не раз, беседуя с Юмом в салоне Гольбаха, высказывал уверенность в широких перспективах разума, а значит, и в желательности рационально упорядоченных эстетических правил

и норм, было невозможно для агностика Юма, снижавшего претензии разума и в принципе «разводившего» разум и вкус, познание и искусство в разные стороны.

Но это «разведение» до упразднения эстетики у Юма не дошло не только потому, что он симпатизировал классицизму, но и потому, что в его художественных пристрастиях и антипатиях наметился поворот к критериям, свойственным реализму. Этот поворот ставил вопрос о совсем иных теоретических горизонтах, чем те, которых достиг Юм. Успешнее и дальше путь к этим новым горизонтам прошел Дидро[13].

Автор эссе «О простоте и изощренности [литературного] стиля» выступает перед нами с его страниц как противник субъективизма и манерности, и есть несколько свидетельств тому, что теория «подражания» Аристотеля вызвала сочувственный интерес как у него, так и у его друга Адама Смита.

Юм-эссеист не совсем тот Юм, который создал «Трактат о человеческой природе» и примыкающие к нему сочинения. Это обстоятельство верно и применительно к эстетике Юма, которую вполне точно понять нельзя, если не учитывать несколько сдержанное теперь отношение автора эссе к собственным ранним философским сочинениям.

Как же сказалось «замыкание» скептицизма Юма «на себя» на его эстетике? В тех восьми его очерках, которые посвящены собственно проблемам литературы и искусства или в значительной мере их затрагивают, Юм не только касается теоретических вопросов, но и выступает как практик, создающий произведения несомненной эстетической значимости, по крайней мере как публицист яркого и элегантного стиля. И у него именно как у *писателя* то и дело берет верх здоровое реалистическое чувство. Хотя в эссе «О норме вкуса» и «Скептике» сохраняются агностические положения, не изменяющие, а в основном лишь разъясняющие и дополняющие соответствующие идеи «Трактата…», в остальных очерках чувствуются иные веяния. Там, где Юм высказывается по вполне конкретным вопросам художественной практики, литературной критики и истории искусств, то есть там, где от него требуются определенные оценки и суждения, он оказывается на довольно близкой к реализму дистанции.

Юм ставит вопрос об объективных закономерностях художественного творчества и о различиях между разными видами искусства[14]. Он выступает против «чистого искусства» и ратует за изгнание из литературы и драматургии фальши и надуманности.

Наиболее интересно в этом отношении эссе «О простоте и

изощренности [литературного] стиля». Насколько мало интересовался Юм поэзией (признавая, что она способствует «живости идей» и развитию здорового воображения, он обвинял многих поэтов в том, что их воображение распущенно и лживо), настолько внимательно изучал он и хорошо ориентировался в художественной прозе. Названное эссе появилось во втором издании очерков Юма (1742 г.) и обратило на себя внимание читателей гораздо более тонким, чем у Эддисона, анализом антиномии естественности и изысканности. Юм отнюдь не на стороне антитезиса к последней! Анализ, который он по этому поводу развертывает, при всей его сжатости гибок и многосторонен, то и дело выявляя сплетения сложных и неисчерпаемых, по сути дела диалектических оттенков, разноплановых отношений и переходов в свою противоположность.

На самом деле, естественность не только соединена с простотой и правдой в искусстве, обусловливая их и в свою очередь обусловливаясь ими, но и может трансформироваться, как в свое иное, в упрощенность, тривиальность, бессодержательность и примитивизм, а иногда даже граничит с низменной грубостью и пошлостью. Изысканность не только служит воплощению тонкого вкуса и способствует его воспитанию, но и легко вырождается в вычурное украшательство, претенциозную манерность, мелочную витиеватость. А от искусственности такого рода до фальшивой помпезности и бездушной гиперболической аффектации — всего один шаг, и немало писателей и драматургов, которыми этот шаг, увы, был совершен.

Юму очень хочется разыскать ту «середину» между крайностями (мотив Аристотеля!), которая послужила бы ключом к построению нормативной эстетики, подобно тому как он искал «середину» в правилах морального поведения[15]. Искомая нормативная эстетика помогла бы более точно квалифицировать произведения искусства с точки зрения их собственно художественной ценности и более верно ориентировать художников, поэтов и драматургов на подлинно творческие достижения. Но Юм — здесь не доктринер. Искомая «середина» не может быть какой-то заветной «точкой», и она располагается в довольно широком интервале, в котором шотландский философ и размещает тех известных ему древних и новых поэтов и драматургов, которых он высоко ценил. Мерилом у него становится предпочтение, оказываемое им лично естественности, простоте и жизненной правде (в Юмовом ее понимании), и отвращение его к ложной напыщенности, пустому

оригинальничанию и дешевой погоне за внешними эффектами. Неестественность претит Юму, он убежден, что она ведет к деградации литературы и искусства, симптомы которой он подмечает у ряда современных ему английских, шотландских и французских авторов.

Не все даваемые Юмом оценки верны, далеко не полон и охват оцениваемых литературных явлений. Краткие замечания в VI и VII томах «Истории Англии», в которых признание гениальности соединено с упреками в нарушении чувства меры и логики, — это все, что Юм счел возможным высказать о Шекспире и Мильтоне. Увы, он оставил без внимания проникновенные сатиры Свифта, и их дальнейшее воздействие на английскую и мировую литературу не было им предугадано. Иронический реализм Филдинга также не был оценен им по достоинству. В отношении Шеридана Юма извиняет то, что, когда после постановки комедии «Соперники» (1775 г.) о нем заговорили все, Юм был уже тяжело болен. Но едва ли тут можно отрицать некоторую общую односторонность Юма. У нее есть, впрочем, свое объяснение. Вкусы Юма были типичны для века Эддисона, Поупа и Джонсона. К тому же философ был доволен своим временем, общественным строем и состоянием британского государства и не хотел видеть острых противоречий бурно развивающегося английского капитализма. Острая сатира не находила отзвука в его душе, и он не мог оценить ее действительного значения и силы. Он писал кое-что о Поупе, но его, видимо, совсем не заинтересовал знаменитый «Очерк о критицизме», в котором Поуп с большой проницательностью исследовал юмор и остроумие.

И все же литературно-критические суждения Юма были отчасти справедливыми. Они ценны, в частности, тем, что на них нередко лежит отпечаток его деятельности по организации культурного движения в Шотландии и они связаны с высокой оценкой им народного творчества (это видно по его эссе «О подлинности поэм Оссиана»).

3. Парадокс трагедии. Искусство и общественная жизнь

Есть несколько эссе Юма, в которых его эстетика обогащается рядом новых теоретических моментов в связи с решением конкретных вопросов художественных жанров, закономерностей развития искусства и отношением его к общественной жизни в разных странах и в разные периоды их истории.

Одним из самых интересных является эссе «О трагедии», которое было впервые опубликовано в сборнике «Четыре исследования» (1757 г.).

Это эссе содержит в себе любопытные наблюдения над эмоциональными состояниями потребителей искусства, причем Юм здесь умело применяет свое учение о взаимодействии аффектов и механике ассоциативных связей. Наглядно раскрывается в этом же сопряженность эстетики и этики Юма: воедино соединяет их теория «симпатии» как сопереживания и сочувствия, которая впитала в себя и соображения Шефтсбери о так называемых естественных аффектах, и учение Хатчесона о «всеобщей благожелательности (universal benevolence)».

Еще Аристотель указал на парадокс эстетического удовольствия, возникающего от созерцания трагического сценического действия. Аристотелево понятие «катарсиса» историки и теоретики эстетики толковали по-разному, сближая его и с религиозным очищением души и с моральным просветлением. Парадокс трагедии пытались разгадать Д. Мильтон, С. Джонсон, Д. Эддисон, Э. Бёрк, Г. Хоум (см. 71), но из-под их пера не вышло ничего особенно примечательного. Гораздо более глубокий анализ мы найдем у Юма. Как бы «отталкиваясь» от работ Дюбо и Фонтенеля на эту тему, он стремится вскрыть собственно эстетико-психологический эффект трагического действия. Ключом к решению вопроса ему снова служит понятие «симпатии».

В этическом плане «симпатия» умеряет эгоистические порывы людей, укрощает эмоциональную необузданность индивидов и исправляет их вкусы и пристрастия. Но какова роль «симпатии» в формировании эстетических чувств?

В самой общей форме ответ Юма нам уже известен. Альтруистические чувства соединяют воедино прекрасное и полезное. Они вызывают приятное переживание при осознании людьми любой целесообразности. Теперь этот ответ не удовлетворяет Юма. Почему изображение страданий вызывает

при некоторых условиях эстетическое состояние, а значит, удовольствие? Французский аббат Дюбо объяснил эту загадку, ссылаясь на тяготение людей к интенсивным переживаниям, выводящим их за пределы монотонности и серости обыденной жизни. Юм не отрицает этого объяснения полностью, но видит в нем преувеличение действительных душевных порывов: люди нуждаются в равновесии и удовлетворенности их духа не меньше, чем в периодическом выходе за пределы однообразных состояний и в сильной эмоциональной встряске.

Фонтенель находил весь секрет простым: резкие и сильные аффекты, сопутствующие восприятию произведений искусства, смягчаются от осознания зрителями того, что изображаемые на сцене страдания людей — это всего лишь порождаемая искусством хитрая иллюзия. Не отрицает Юм доли истины и в таком объяснении, но он считает, что оно все же проходит мимо главной причины, так как оставляет непонятным, почему переживание трагического возвышает нас и к тому же особенным, собственно эстетическим образом.

Причину Юм видит в том, что главное воздействие трагедии проистекает не от осознания того, что перед нами иллюзия, обман, а, наоборот, от увлечения читателей, слушателей и зрителей чувством сопереживания с тем, что происходит в воображении и представлении. Иными словами, люди *забывают*, что перед ними иллюзия, и принимают все происходящее всерьез. Тогда *сопереживание перерастает в сочувствие,* солидарность и горячую заинтересованность в судьбах действующих на сцене героев (ср. 61, стр. 632–665). Такую же трактовку трагедии дал впоследствии и А. Смит.

Приобщение слушателя и зрителя к тому, что представляется ему правдой, вживание его в то, что кажется ему плотью и кровью самой жизни, — все это вселяет в него те же состояния, которые приписываются авторами героям их произведений. Но это еще не эстетические переживания, несущие в себе удовольствие. Откуда же последние возникают в общем узле весьма разных отношений?

Юм утверждает, что само подражание действительности приятно, если оно достигает высокой степени убедительности (см. 24, стр. 164). Тем самым признается ценность реалистического искусства, однако то, на что указывает здесь Юм, — это все же скорее гносеологическое, чем эстетическое удовлетворение. Но посмотрим, как он рассуждает дальше.

Вживаясь в состояния и чувства героев, что возможно только при условии высокоталантливого воспроизведения жизни, читатель или зритель начинает тревожиться за их судьбу, все более отождествляя себя с ними. Возникает ассоциация их

образов с чувством нашего личного «Я», «трудности порождают эмоцию, которая разжигает доминирующее в нас чувство (affection)… приятное чувство привязанности усиливается от чувства беспокойства» (24, стр. 165).

Это приятное чувство легко может превратиться в неприятное и мучительное, если чувство беспокойства и тревоги переходит определенную грань, достигая степени возмущения, ужаса и отчаяния. Побочное чувство, усиливаясь, усиливает по закону ассоциирования и то чувство, которое было связано с ним, но если оно разрастается сверх всякой меры, то поглощает собой последнее. Чувство большой тревоги за судьбу героев само может стать приятным, но только если оно не чрезмерно и если ему сопутствуют красноречие и вкус художника. «…Наслаждение, которое поэты, ораторы и музыканты доставляют нам, вызывая у нас печаль, скорбь, негодование и сострадание, не является столь необычным и парадоксальным, как это может показаться на первый взгляд. Мощь фантазии, энергия, экспрессия, сила поэтического ритма, очарование подражания — все это, естественно, само по себе восхищает наш дух» (24, стр. 166).

Юм стремится конкретизировать эти свои последние соображения и пишет о том, что новизна и свежесть впечатления проистекают от оригинальности замысла, причем подражание обычному и изображение нового оказываются как бы полюсами живой противоположности. Он напоминает о необходимости чувства меры в изображении зверств и мучений и в этой связи подвергает критике то, что эстетики и теоретики литературы XIX в. стали называть натурализмом. Эти бегло намеченные Юмом компоненты художественного мастерства воздействуют согласно ассоциативным схемам: чем чаще они встречаются, тем более активно переводят они неприятные аффекты в свою противоположность, то есть в аффекты, приятно волнующие и возвышающие человека.

В последних строках эссе «О трагедии» мы находим резкие критические замечания Юма по адресу религиозного искусства. Он обвиняет его в тлетворном, расслабляющем воздействии на человеческий дух и распространении чувства «пассивного страдания» (24, стр. 167).

Тенденция к реализму, имеющаяся в рассмотренном эссе, особенно заметна в тех очерках Юма, в которых заходит речь о конкретной оценке тех или иных произведений искусства и литературы. Неспособность агностицизма и скептицизма стать путеуказателем в литературной критике выявляется здесь для самого Юма достаточно определенно. Но по сути дела столь же невозможно построение на базисе агностицизма и скептицизма

эстетической теории как системы строго разработанных положений. И отход Юма от программных установок эстетического нигилизма с его формулой «о вкусах не спорят» особенно поучителен именно в наши дни, когда в буржуазном обществе развелось так много глашатаев и апологетов полной анархии как в теории, так и в практике художественного творчества.

Большой интерес представляют очерки Юма под названием «О том, как писать эссе», «О возникновении и развитии искусств и наук» и «О совершенствовании в искусствах». Особенно интересны они тем, что в них Юм излагает свои взгляды на художественный прогресс и развитие культурной жизни народов в соотношении с общим их социальным развитием. Неверно было бы сказать, что прежде эти вопросы совершенно не интересовали Юма, но только в этих очерках они нашли свое ясное выражение.

Отношение Юма к просветительскому движению, как мы знаем, было сложным. Но не в распространении знаний, а в укоренении унаследованного от средневековья невежества и мракобесия видел он угрозу для общества, и в этом отношении он был полностью согласен с наиболее активными просветителями своего времени.

Из очерка «О том, как писать эссе» (1742 г.) видно, что своим собственным эссе и наброскам Юм отводил определенную роль в распространении на его родине просвещения и любви к наукам, меценатом которых он сам стал в родном Эдинбурге.

В этом очерке Юм продолжает традицию крупнейших эссеистов прошлого — М. Монтеня и Ф. Бэкона — и утверждает, что произведения этого жанра исполняют важные задачи воспитания и культурного развития общества. Он провозглашает своего рода «союз», то есть кооперацию ученых и философов, с одной стороны, литераторов и публицистов — с другой, против «общих [для них] врагов, — врагов разума и прекрасного». Укрепление содружества науки, художественной литературы и публицистики Юм. объявляет своей обязанностью и миссией.

Эссе «О совершенствовании в искусствах» — настоящий панегирик промышленности и торговле как могучим стимулам развития культуры. Юм ставит подъем и совершенствование искусств в связь с прогрессом в ремеслах и с ростом индустриальной предприимчивости. Он использует тот факт, что во многих европейских языках слово «искусство» означает также и «искусность» во всякой, а в особенности творческой, деятельности. Интересно, что в этом эссе ставится вопрос и о так называемых художественных промыслах.

Конечно, Юм не мыслит себе никакой иной

предприимчивости, кроме капиталистической, а расцвет торгово-промышленной деятельности не может представить себе иначе, как только в условиях частной собственности. Также и к вопросу о политических свободах он подходит с меркой буржуазного либерала. Но это эссе интересно тем, что Юм обращает в нем внимание читателей на взаимодействие экономических и политических явлений с культурно-историческими, чем снимает свой прежний и не раз им высказывавшийся тезис о случайности периодов подъема и упадка искусств и литературы в жизни народов. Эти мысли и соображения Юма вызвали горячее одобрение Гельвеция (см. 33, стр. 113).

Если в эссе «О красноречии» Юм признавал по преимуществу зависимость лишь ораторского искусства и публицистики от степени и характера развития политической жизни в стране, а в остальном не восставал против мнений, будто в развитии искусств есть нечто необъяснимое, неожиданное и случайное, то в работе «О совершенствовании в искусствах» он приходит к выводу, что их судьбы нельзя понять помимо вдумчивого изучения их глубоких связей с другими сторонами истории народов.

В одном из очерков содержится косвенная полемика с «Басней о пчелах» Б. Мандевиля. Здесь эстетика Юма опять смыкается с этикой. Примечательно, что он не смог опровергнуть парадоксального вывода Мандевиля о том, что буржуазное общество нуждается в пороках своих граждан. Юму не хотелось видеть никаких темных туч на капиталистическом горизонте, но, как честный исследователь, он не считает возможным полностью игнорировать смелые суждения автора «Басни…». Юм прибегает лишь к частным коррективам, смягчающим, но не заслоняющим тревожную картину. Он уже не ссылается на пресловутое чувство «симпатии», будто бы примиряющей и сближающей всех сограждан, независимо от их классовой и сословной принадлежности. Действительность оказалась более суровой, чем полагал молодой автор «Трактата о человеческой природе», и он не может теперь не посчитаться с этим фактом.

Возникнув на базе значительной литературной культуры, эстетика Юма охватила, как мы видели, довольно большой круг проблем, хотя и с неодинаковой степенью глубины. Психологический характер этой эстетики привел к ряду туманных и нечетких положений, но, с другой стороны, обеспечивал довольно широкий, комплексный подход к субъективным сторонам проблематики. Мы находим у Юма не только анализ основных эстетических категорий, форм и степеней эстетического удовольствия, критериев художественного вкуса и практических

художественных оценок, но и исследование стиля в его историческом изменении, а также зачатки социологии искусства в его связях с историей общества. Скептические же мотивы в Юмовом анализе нередко играли роль средства, расчищающего почву от предрассудков для будущих, более строгих исследований искусства.

Не удивительно, что работы Юма по эстетике не остались без внимания со стороны современников и более поздних мыслителей. У них нашлись критики вроде Томаса Рида, напавшего также и на скептицизм Юма вообще, но обнаружились также и сторонники. Юм оказал влияние на Д. Рейнольдса, а отчасти и на своего противника Р. Херда. Последователем и продолжателем эстетических взглядов Юма стал экономист и моралист Адам Смит (1723–1790 гг.), которому, между прочим, приписывали даже авторство «Краткого изложения Трактата о человеческой природе», написанного в действительности самим автором «Трактата…».

Смит стал придерживаться той же линии в характеристике связей эстетики с этикой, которую провел Юм. Первая глава сочинения А. Смита «Теория нравственных чувств» (1753 г.) начинается так: «Каким бы эгоистом не считали человека, очевидно, что в его природе есть некоторые принципы, которые вызывают его интерес к судьбам [других людей] и делают их счастье для него необходимым, хотя он не получает от этого для себя ничего, кроме удовольствия видеть это» (90, стр. 9). В пятой части книги А. Смит развил многие моменты концепции своего учителя, разбирая, например, как от взаимной симпатии возникает удовольствие, как привычки влияют на моральные чувства, а эгоизм взаимодействует с «симпатией». В отличие от Юма у Смита более, пожалуй, развито стремление основать эстетику на принципе полезности, истолковываемой также в смысле нравственной пользы.

В конце XVIII в. на немецкой почве развилась иная, априористская эстетика Канта. Но и в ней можно заметить мотивы, происходящие от рассуждений Юма. К ним прежде всего следует отнести отрицание понятийного характера прекрасного и утверждение о субъективности чувств и обычных суждений о вкусах. «…Каждый имеет свой вкус», — писал Кант (37, т. 5, стр. 214, ср. стр. 218, 304).

В следующем XIX в. английская эстетика развивалась не под влиянием Юмовых построений, а под воздействием идей более плодотворного, чем у Юма, ассоцианизма Гартли, а также романтизма Кольриджа. Ныне, в период упадка буржуазной эстетической мысли, она подхватывает наиболее слабые мотивы

эстетики Юма, его агностицизм и субъективизм. В «Наброске философии искусства» Р. Коллингвуда и в «Этике и языке» Ч. Стевенсона вновь встречаются знакомые нам психологический эмпиризм и феноменализм.

Глава VII. Политика и социология

Нам остается рассмотреть взгляды Юма как политического мыслителя. Юм, как мы знаем, всегда оставался сторонником сближения двух правящих партий британской буржуазии — вигов и тори. Процесс взаимосогласования их позиций происходил в самой социальной действительности, но он никогда не завершился, да и не мог завершиться полным их слиянием. Под новыми названиями эти две давнишние буржуазные партии существуют на арене английской политической жизни и в наши дни, они известны как «либералы» и «консерваторы». Впрочем, влияние либералов, то есть бывших вигов, на политические события ныне незначительно, они вытеснены фактически занявшими их место лейбористами.

Став идеологом господствующего класса Великобритании в целом, Юм расхваливает режим конституционной монархии, в котором видит окончательное завершение всех политических пертурбаций и метаморфоз предшествовавшего революционного периода английской истории. Главная мысль Юма проста и однозначна: восстаниям и гражданским войнам пришел конец, и теперь настала пора реализовать призвание джентльменов — управлять, тогда как удел рабочих — послушно трудиться. Отсюда — настойчивое стремление Юма разрушить теоретическую апологию революционных переворотов, которая могла бы быть использована для оправдания будущих революций, ибо те оказались бы направленными уже против не феодального, а буржуазного строя. Целям теоретической апологии революций в XVII–XVIII вв. обычно служило учение об общественном договоре. На это учение Юм и направляет в «Трактате…» и очерках стрелы своей критики.

1. Юм как социолог

Юм поступает следующим образом: прежде всего отрицает деление истории человеческого рода на периоды естественного и общественного состояния. Вольно же философам, писал он, «доходить в своих рассуждениях до пресловутого *естественного состояния*, пусть только они согласятся с тем, что такое состояние не что иное, как философская фикция, которая никогда не существовала, да и не могла бы существовать в действительности» (19, т. 1, стр. 644; ср. т. 2, стр. 230). Поскольку не было особого дообщественного состояния людей, то не было, согласно Юму, и перехода к состоянию общественному как особой исторической эпохи.

В этих соображениях Юма доктринерские постулаты были перемешаны с верными догадками. Недаром Энгельс отмечал, что с самого начала «общественный инстинкт был одним из важнейших рычагов развития человека из обезьяны» (9, стр. 138). В этом смысле люди уже на заре истории находились в рамках общественного состояния и развивались в его условиях. Но если так, то уже нельзя отождествлять, как это ошибочно сделали Гуго Гроций и Томас Гоббс, общество и государство. Юм отказывается от этого отождествления и приводит в качестве примеров против него факты из жизни североамериканских индейцев, живущих племенами, которые чужды какому бы то ни было государственному устройству.

В «Трактате о человеческой природе» Юм утверждает, что переход к политической организации человеческого общества произошел через посредство института семьи. К потребностям людей «присоединяется еще одна потребность, которая по праву может считаться основным и первичным принципом человеческого общества, ибо средства ее удовлетворения наличны и более очевидны. Эта потребность не что иное, как естественное влечение друг к другу обоих полов, влечение, соединяющее их и охраняющее указанный союз до тех пор, пока их не свяжут новые узы, а именно забота об их общем отпрыске. Эта новая забота становится также принципом связи между родителями и отпрыском и способствует образованию более многочисленного общества; власть в нем принадлежит родителям в силу обладания ими более высокой степенью силы и мудрости, но в то же время проявление их авторитета умеряется той естественной привязанностью, которую они питают к своим детям. Через некоторое время привычка и обычай оказывают влияние на нежные души детей и пробуждают в них сознание тех

преимуществ, которые они могут получить от общества; постепенно та же привычка приспосабливает их к последнему, сглаживая шероховатости и своенравие, которые мешают их объединению» (19, т. 1, стр. 636–637).

Таким образом, по мнению Юма, уже в жизни неразвитых племен появились элементы общественного состояния в виде семьи. Она и стала зародышем последующих, более развитых социальных отношений, так что власть отца над своими детьми оказалась прообразом государственной власти. Правда, Юм считает, что власть правителя возникла из авторитета отца не прямо и не сразу, а долгим и опосредованным путем — через институт военных вождей, «диктаторов», которым население *привыкло* подчиняться и в мирное время, когда необходимость этого института сама по себе уже отпала. В этом смысле «зачатки государственной власти имеют своим источником споры не между членами одного и того же общества, но между людьми различных обществ» (19, т. 1, стр. 697).

О том, что власть правителя есть продолжение родительской власти, писал не только Юм. Эту же мысль развивал и защитник легитимизма Р. Филмер, автор брошюры «Патриарх, или Естественная власть королей» (1680 г.). Но его теория имела мало общего со взглядами Юма, который отверг теологическую аргументацию Филмера и апологию им абсолютной власти королей. У Юма родительская власть оказывается определенной силой социальной *эволюции*. От власти главы семьи через перманентное военное командование к политической власти как органу всеобщего порядка и справедливости — таков, по его мнению, путь становления и развития государственности. По поводу этой схемы выведения власти правительства из семейных отношений Ж.-Ж. Руссо справедливо заметил следующее: надо учесть, что только в гражданском обществе с уже развитой политической властью власть отеческая приобретает устойчивость и постоянную силу, которых на заре общественного развития у нее и в помине не было (см. 50, стр. 92).

В концепции происхождения государства у Юма обращают на себя внимание, в частности, следующие моменты: (1) проводится различие между семейно-общественным и общественногосударственным состояниями; (2) правительственная власть с самого начала приобретает монархические, а не республиканские черты; (3) правительство обязано гарантировать «естественные» законы общества, как-то: неприкосновенность частной собственности, передачу ее от одних лиц к другим только на основе взаимного согласия и строгое исполнение любым лицом взятых на себя обязательств; (4)

граждане *привыкают* подчиняться достаточно долго существующему правительству как вполне законному и обязаны делать это.

Последнее положение Юма было нацелено на следующий практический вывод: английская революция XVII в. канула в прошлое и потому следует безоговорочно подчиняться существующему ныне в стране правительству, ибо за его плечами уже есть долгая «традиция» пребывания у кормила правления, а своими действиями оно показало, что с полным рвением охраняет «святость» частной собственности британских промышленников, купцов и владельцев мореходных компаний. Заботой об укреплении существующего в Англии политического строя проникнуты такие очерки Юма, как «О партиях Великобритании», «О коалиции партий» и «О первоначальном договоре».

Кстати, о последнем из трех упомянутых очерков. В нем, а также во второй части третьей книги «Трактата…» проводится мысль о добровольных соглашениях между лицами, причастными к образованию правительственной власти и способствующими ее конституированию. Получается нечто вроде зачатка общественного договора или усеченного его варианта в виде «молчаливого обещания» (19, т. 1, стр. 707). Поясняющий пример: «…два человека гребут в лодке по общему соглашению ради общего интереса без какого-либо обещания или договора» (19, т. 2, стр. 351). Юм несколько отступает от своей первоначальной позиции с целью подчеркнуть, что взаимные или односторонние обязательства между нацией и правительством вторичны, а исходный процесс выделения государственного начала из нации первичен. Но на основе полусознательной и полустихийной «молчаливой» договоренности не так-то просто построить четко разработанную теорию, хотя для получения вполне определенных практических выводов Юму требовалась именно она.

А искомые выводы Юма таковы: совершенно добровольной передачи нацией своего суверенитета новообразованному правительству не бывает, и данная передача происходит только вследствие быстрой или постепенной узурпации (см. 14, стр. 461). Почти все правительства европейских стран в прошлом были утверждены на насилиях, завоеваниях и захватах, и только «привычка (custom)» заставила подданных примириться в конце концов со всеми этими правительствами. Выдавать саму узурпацию за медленно возникающую «молчаливую» договоренность было бы явным софистическим ухищрением, и Юм это понимает. Поэтому он снова и снова подчеркивает, что право на власть сводится к постоянному или достаточно долгому обладанию властью, и не более того. Очевидно, что такой, более

чем «гибкий», критерий законности государственного правления позволяет отказать подданным в практическом праве на свержение существующего политического режима. А именно это и требовалось Юму! И этот критерий был повторен в отсталой Германии конца XVIII в. Кантом, который призывал «повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение» (37, т. 4, ч. 2, стр. 241, ср. стр. 245).

2. Юм как экономист

В девяти очерках, которые Юм написал на темы политической экономии и хозяйственной политики, он предстает пред нами как критик меркантилизма и пропагандист активной торговли плодами процветающей отечественной промышленности как пути к достижению могущества государства и роста его благосостояния. Наиболее широкую известность получили экономические очерки Юма: «О торговле», «О деньгах», «О проценте», «О торговом балансе», «О зависти в торговле» и «О налогах». Эти очерки встретили полное одобрение буржуазной общественности. К русскому изданию опытов Юма (1896 г.) приложены, кроме того, интересные письма Юма по экономическим вопросам, адресованные Ж. Тюрго и Д. Освальду.

Успех экономических сочинений Юма объясняется тем, что в них он предвосхитил некоторые прогрессивные тенденции своего времени. В его опытах появились мотивы, которые подготавливали трудовую теорию стоимости, вскоре нашедшую свое классическое выражение именно на английской почве. Но сразу же нужно оговориться, что то, что мы в этом отношении встретим у Юма, не может идти ни в какое сравнение с достижениями его друга Адама Смита. Тем более неверно утверждение, будто «Карл Маркс получил существенные стимулы для своей теории прибавочной стоимости именно из экономических опытов Юма» (95, стр. 173).

Вот что писал Маркс: «Юм смешивает всякое увеличение количества благородных металлов с тем увеличением его, которое сопровождается их обесценением, революцией в их собственной стоимости, а следовательно, — в мере стоимости товаров. Это смешение было у Юма неизбежно, так как он совершенно не понимал функции благородных металлов как *меры стоимости.* Он и не мог понимать ее, так как абсолютно ничего не знал о самой стоимости» (6, стр. 250).

Определяя место Юма в истории политической экономии, Маркс писал: «…Юм… остается и в области политической экономии почтенной величиной, но здесь он менее всего может быть признан оригинальным исследователем, а тем более — мыслителем, составившим эпоху в науке» (6, стр. 250). Эту эпоху составили А. Смит и Д. Рикардо. Юм не был учителем Смита в вопросах политической экономии, не был и его наставником в области метода, но в подходе к изучаемым фактам экономической жизни у них было много общего, много тем более потому, что Юм вынужден был здесь отойти от своих обычных

агностических постулатов. Как бы то ни было, А. Смит воспринял от Юма типичную для последнего комбинационную трактовку процесса образования сложных идей, в которую Юмом было так много привнесено от ассоцианизма.

Сам Юм понимал, что его роль в развитии экономической теории довольно скромна. Он возложил все свои теоретические надежды на А. Смита и с нетерпением, уже будучи тяжело больным, ожидал выхода в свет его «Исследования о природе и причинах богатства народов». Эта книга Смита вышла в свет в 1776 г. и успела порадовать умирающего философа.

Современники Юма, читая его экономические опыты, усваивали из них и одобряли то, что было видно на поверхности. Это было прославление частной собственности и коммерческой активности и защита Юмом политики фритреда и свободной промышленной конкуренции (впрочем, против отдельных протекционистских актов он не возражал). То обстоятельство, что Юм вместе с Д. Вандерлинтом и Ш. Монтескьё явился родоначальником количественной теории металлических денег, осознавали только узкие специалисты. Только они могли и выразить свое определенное отношение к психологическому методу анализа Юмом этих вопросов. Буржуазная публика не входила в тонкости критики Юмом физиократизма в эссе «О налогах» и меркантилизма в опыте «О торговом балансе». Зато она рукоплескала его ясным и понятным для всех заявлениям: «Общественный хлебный магазин, суконный и оружейный склад — вот в чем состоит действительное богатство и сила государства» (25, стр. 12). «…Один из самых полезных классов человечества — купцы, служащие посредниками между такими частями государства, которые совершенно не знают друг друга и не имеют понятия о своих взаимных потребностях» (25, стр. 42). Или еще: «…если страна теряет свою торговлю, трудолюбие и население, то она не может надеяться удержать свое золото и серебро» (25, стр. 250).

Из этих высказываний видно, между прочим, что Юм не полностью преодолел им же критикуемые меркантилистские положения, он «все еще продолжает на старый лад прославлять *„купца“* как основную пружину производства» (6, стр. 250). Но в общем Юм вышел за пределы меркантилистских схем. Он разъяснял читателям «Политических рассуждений» (так назывался сборник 1752 г., составленный Юмом преимущественно из очерков на экономические темы), что торговля только тогда ведет к процветанию наций, когда она опирается на развитие отечественной промышленности и в свою очередь способствует ее росту (см. 25, стр. 81). Если карманы

торговцев набиты звонкой монетой, но фабрики и заводы захирели, то нечего ожидать благоденствия — экономика страны неизбежно придет в упадок. «Все на свете приобретается посредством труда» (25, стр. 18), — убеждал и настаивал Юм, и этот простой его тезис был как нельзя более своевременным: он подготавливал почву для восприятия идей Адама Смита.

Итоги. Юм и современность

Нам известен теперь достаточно полный и всесторонний портрет Юма как мыслителя. Мы в состоянии теперь подвести некоторые итоги.

Прежде всего уточним общий характер эволюции воззрений философа. Его агностическая философия сложилась очень быстро, уже в ранней молодости, но не осталась неизменной. Если сравнить эссе Юма и его «Исследование о человеческом уме [познании]» с «Трактатом о человеческой природе», обнаруживается, что он отошел от своего первоначального резко выраженного агностического кредо к несколько туманному и расплывчатому скептицизму. Это выражалось, во-первых, в несколько ином подходе к проблеме личности, потому что Юм отказался от прежнего своего сведения психических процессов к комбинациям перцепций. Аналогичным образом в эстетике он разочаровался в сведении категории прекрасного к комбинациям впечатлений. Но на протяжении 40-х годов у Юма произошло нечто большее: возникло скептическое отношение к его собственному агностицизму в целом. Эту новую свою позицию Юм называет теперь «умеренным (mitigated) скептицизмом», причем в отдельных практических вопросах она оказывается даже близкой к стихийному материализму, никогда, впрочем, не смыкаясь с ним полностью.

Не видно прежнего агностицизма, например, в очерках Юма по политической экономии. Также и здесь его феноменалистская ограниченность дает о себе знать, особенно когда он выдвигает некоторые поспешные и мало доказанные тезисы, забывая, что как раз скептику надо быть более критичным (см. 2, стр. 144). Но в иных случаях логика исследования объективных процессов приводит Юма к противоречию с его агностическими постулатами; он перестает последние акцентировать, при написании опытов о торговле и налогах как бы забывает о них, хотя нигде прямо от них не отказывается.

Последние тридцать лет своей жизни Юм не писал по собственно философским вопросам, и он выступает в эти десятилетия более то как историк, то как дипломат или критик религии. Разоблачение Юмом религии и церкви было лучшей частью его идейного наследия, и его заслуги в этом отношении не могут и не должны быть забыты. Но нельзя и оценивать Юма только исходя из этого. В поздние годы у него было много возможностей подвергнуть критике прежнюю свою общеагностическую позицию в философии, но возможностей этих

Юм не использовал ни разу.

Как бы то ни было, отход Юма от тех крайностей агностицизма, которые ведут к субъективному идеализму и солипсизму, делается очевидным. Мы уже ссылались на результаты сравнения «Исследования о человеческом познании» с «Трактатом…». Но почему этот отход произошел, так сказать, «неофициально»? Видимо, потому, что все же не был столь значительным, как это сначала кажется, когда обращают внимание на то, что в своих очерках Юм заметно ближе к идеям Просвещения, чем в специальных философских работах, где он похож на антипросветителя. Действительно, в своих опытах он использует обычно то из своих воззрений, зафиксированных в «Трактате…», что согласуется с просветительскими идеями и им не противоречит. Казалось бы, налицо «возвращение блудного сына» к просветительским пенатам, но это не так.

В очерках Юм поставил перед собой иную задачу, тем более что очерки, как правило, были написаны Юмом еще до его временного сближения с группой Гольбаха и никогда впоследствии не были перередактированы в духе приближения к взглядам последнего. Юм стремился в очерках раскрыть психологию повседневной жизни современного ему буржуазного общества и попытался осуществить этот замысел с помощью метафизического метода, который применяли и многие французские просветители. Нередко он захватывает для анализа те же фрагменты социальной действительности, что и они, но оценивает их с позиций холодного скептика, далекого от идеалов Просвещения.

Основному ядру своей скептической концепции Юм остался верен до конца жизни, и это видно из его «Диалогов о естественной религии», над которыми он не переставал работать и размышлять до самых последних своих дней. Впрочем, несколько более «гибкая» поздняя позиция Юма была по сути дела заложена уже в «Трактате о человеческой природе», где он указывал, что «истинный скептик будет относиться с недоверием не только к своим философским убеждениям, но и к своим философским сомнениям» (19, т. 1, стр. 389). Это значит, что скептик (здесь это равняется: агностик) должен не только не отказываться от скептицизма, но «сохранять свой скептицизм во всех случаях жизни» (19, т. 1, стр. 386), расширять поле его применения, поднять на следующий, более высокий уровень, превратить в *метаскептицизм!*

От этого метаскептицизма Юма шел прямой путь к позитивизму, возобладавшему в разных вариантах в XIX в. в Англии, а в первой половине XX в. распространившемуся и во

многих других капиталистических странах. Через Джона Стюарта Милля к Гарберту Спенсеру и Чарльзу Пирсону и далее к Бертрану Расселу шел этот путь.

Рассел заявлял, что взгляды Юма в некотором смысле являются в развитии философии тупиком; при попытках углубления и усовершенствования их «дальше идти невозможно» (48, стр. 678). Да, здесь можно согласиться с Расселом: далее по пути агностицизма, оставаясь агностиком, идти некуда. Уже два столетия буржуазная философия в Англии находится «под знаком Юма». В. И. Ленин указывал, что, например, «свою родословную Пирсон прямо ведет от Беркли и Юма» (11, стр. 47, ср. стр. 223). «Маху не приходит и в голову отрицать свое родство с Юмом», а «позитивистами и называют себя сторонники Юма» (11, стр. 163, 214).

Многие современные нам буржуазные историки философии безапелляционно признают, что Юм — прародитель неопозитивизма по крайней мере в двух конкретных моментах: феноменалистская трактовка процесса порождения идей впечатлениями подводит к принципу верификации, а проведение им демаркационной линии между фактами и отношениями идей намекает на принцип аналитичности логического познания (см. 96).

Линия агностицизма, как подчеркивает Ленин, неизбежно осуждает на колебания между материализмом и идеализмом. И поэтому в противоположность мнению Рассела следует сказать, что хотя философия Юма и есть «тупик», но выход из этого тупика существует, и заключается он в решительном и полном отказе от агностицизма и в переходе на открыто и последовательно признаваемые материалистические позиции.

Юмизм и позитивизм далеко еще не «вчерашний день», позитивисты рассуждают по общей для них формуле: пусть без Юма, но с его учением! Агностическая философия Юма была как бы впитана позитивизмом, который пытается приспосабливаться к новейшим теориям, учениям и веяниям и в то же время снова и снова возвращается к своим истокам. А позитивизм в виде «сциентизма», «структурализма» и «философии анализа» широко распространен в буржуазной философии и в 70-х годах XX в.

Связи философии Юма с позитивизмом, если их конкретизировать, оказываются очень многосторонними. Критика рационалистических философских систем, субъективистское истолкование понятий силы и субстанции, сведение задач науки к описанию и упорядочению ощущений — все это тесно роднит их друг с другом. Уже основатель позитивизма О. Конт повторил Юмову трактовку причинности, а Д. С. Милль воспроизвел

воззрения Юма на понятия личности и материи. Миллевы «серии ощущений» — это новая вариация на тему «связок перцепций» Юма. Авенариус и Мах реализовали юмистский принцип растворения всех наук в психологии, поступив именно таким образом с физиологией и физикой. У Юма можно найти зачаточные формулировки верификационного критерия осмысленности, и это признали все основоположники неопозитивизма, в котором этот критерий есть начало всех начал. А. Эйнштейн в «Замечаниях к теории познания Рассела» пришел к выводу, что, читая Рассела, каждый как бы снова чувствует дух Юма. И этот дух на самом деле еще не исчез, он выступает во все новых обличьях и модификациях, ибо противники материализма видят в нем свое старое прибежище и последнюю надежду.

Но неверно полностью отождествлять горько сожалевшего о «недостатке необходимых опытов и явлений» действительного Давида Юма, имевшего и определенные исторические заслуги, с односторонним его образом, созданным в буржуазной историко-философской литературе. Тем более неверно отождествлять целиком его философию с «юмизмом» и позитивизмом, взявшими из нее все отрицательное, вплоть до тенденции к иррационализму в теории мышления. Современная нам буржуазная философия даже тогда, когда она по праву объявляет тех или иных мыслителей прошлого своими учителями и прародителями, делает их в результате фальшивых интерпретаций гораздо худшими, чем они были на самом деле, и вытравляет у них все то, что было действительно достойным и способствовало в былое время прогрессу.

Приложение

Д. Юм. Предисловие ко II тому «Истории Англии»

Впервые публикуется на русском языке в переводе И. С. Нарского.

Предисловие ко II тому «Истории Англии»

Пусть не выдвигают никаких претензий насчет того, что в этом томе, как и в предшествующем ему, столь часто говорится о бедствиях, порождаемых религиозными злоупотреблениями, но сравнительно мало говорится о тех благотворных последствиях, которые проистекают от истинного и подлинного благочестия. Надлежащая обязанность религии заключается в том, чтобы реформировать жизнь людей, очищать их сердца, содействовать [выполнению] всех моральных обязанностей и обеспечить послушание законам и гражданским властям. Пока она преследует эти полезные цели, ее действия при всей их огромной ценности осуществляются скромно и дискретно и они редко подпадают под компетенцию истории. И только извращенные ее виды, которые зажигают пламя раздора и интриг (faction), подстрекают к бунтарству и побуждают к мятежам, обращают на себя внимание историка. И поэтому те, кто пытается извлечь неблагоприятные для религии выводы из [фактов] применения ее во зло, о которых сообщают историки, совершают весьма большую и очевидную ошибку. Верно, что злоупотреблениям может быть подвержена всякая вещь, а лучшие из них — в особенности; но [фактов] благотворного воздействия религии в истории не отыскать. И чем более этот [религиозный] принцип чист и истинен, тем хуже его воздействие в тех анналах войн, политических акций и интриг, революций, беспорядков и потрясений, записать и передать которые последующим поколениям дело историка.

Столь же мало можно быть недовольным тем, что в этом произведении не встречается такой религиозной секты, упоминание о которой не было бы связано с изобличением ее и известной степенью неодобрения и порицания [в ее адрес]. Моральная слабость (frailties) нашей природы примешивается ко всякому делу, которым мы заняты; и никакое человеческое существо никогда не достигает совершенства. С первого взгляда кажется, что идея бесконечного духа, создателя Вселенной,

требует абсолютно чистого, простого и бесхитростного почитания, без обрядов и [церковных] учреждений, без церемоний и храмов, без священников или проповедников и молений, и эта идея удерживает людей от того, чтобы слишком напирать на обрядовую и декоративную сторону их культа. Но из всех сект, на которые разделены христиане, [лишь] англиканская церковь, как нам представляется, избрала наиболее счастливую середину; все-таки следует со всей определенностью признать, что во время того столетия, о котором идет речь в этих томах, приверженцы церковного чиноначалия были подвержены предрассудкам, а их противники охвачены экстазом (enthusiasm).

Однако природа последнего начала такова, что оно быстро испаряется и загнивает; обычно вскоре после пыла [религиозного] рвения приходит дух умеренности, и, к чести теперешних пресвитериан, индепендентов и других сектантов, на нашем Острове должно быть признано, что они едва ли чем еще, кроме как именем, походят на своих предшественников, процветавших во время гражданской войны и породивших такой хаос. В глазах здравомыслящей части человечества показалась бы смешной ссылка на то, что и самые первые реформаторы в большинстве стран Европы не доводили дела до бурных крайностей и во многих случаях не были подвержены фанатической нетерпимости. Ведь нельзя отрицать, что безжалостный дух, сопутствующий фанатикам всякого рода, почти повсюду [все-таки] привел ранних реформаторов к тому, что они стали преследовать католиков и всех тех, кто был не согласен с ними, применив к ним те самые жестокие меры, на которые, когда их применяли к ним самим, они так крикливо жаловались[16].

Автор считал уместным подчеркнуть эти соображения, как бы ни казались они очевидными, [делая это] в соответствии с той свободной и внепартийной манерой, в которой он трактовал религиозные контроверзы. Он готов подчиниться цензуре, если у него найдут хоть один отрывок, вызывающий протесты, на которые сказанное выше не послужило бы достаточным ответом.

Что же касается гражданской и политической сторон его поведения, то он не унижает себя до апологии, которая, как он мог бы подумать, приведет к одобрению его [действий]. Быть выше искушений выгоды есть вид добродетели, который, как показывает опыт, встречается не очень-то часто. Но при этом пренебрегать вообще всяким простонародным и плебейским одобрением — это еще более редкое и с трудом обретаемое качество. И тот, кто в [условиях] погруженной в партийные раздоры нации не желает угождать никакой из партий, должен

быть готов к тому, что справедливость будет ему воздана лишь со временем, может быть, только поколениями далекого будущего (84, стр. 306–307).

Указатель имен

Авенариус Р. 162
Анэндаль (маркиз) 14
Аристотель 50, 135, 138
Асратян Э. А. 68

Бейль П. 11, 86
Беркли Д. 6, 11, 29, 31, 32, 40–44, 46, 47, 51, 52, 56, 65, 69, 79, 83, 106, 115, 117, 123, 125, 126
Бёрк Э. 117, 118, 138
Битти Д. 26
Блейр Х. 25
Блэк Д. 25, 26
Бональд Л. 20
Босвелл Д. 27
Бросс, де Ш. 22, 23,99
Бэкон Ф. 6, 11, 14, 76, 143

Вандерлинт Д. 156
Вольтер Ф. М. 20, 21, 23, 24, 89
Вольф Х. 14

Гаман И. Г. 98
Гартли Д. 35, 36, 146
Гегель Г. В. Ф. 51
Гельвеций К. А. 20–22, 24, 66, 127, 129, 144
Гленвиль Д. 122
Гоббс Т. 6, 16, 17, 42, 51, 65–68, 78, 102, 103, 127, 150
Гольбах П. А. 21–24, 66, 70, 89, 111, 127, 132, 160
Гревиль Р. 122
Гроций Г. 150
Гэй Д. 111

Даламбер Ж. Л. 21
Декарт Р. 10, 51, 58
Джонсон С. 136, 138
Дидро Д. 22, 23, 132
Дюбо Ж. Б. 138, 139

Каллен У. 25
Кант И. 14, 43, 49, 57, 81, 94, 98, 107, 114, 124, 130, 146, 154
Карл I 16

Квинтилиан М. Ф. 118
Кемберленд Р. 112
Кларк С. 105
Коббет У. 17
Коллингвуд Р. 147
Кольридж С. Т. 146
Конт О. 162
Коплестон Ф. 85
Кэдворт Р. 105, 112

Лакатос И. 74
Лейбниц Г. В. 14, 58, 86
Ленин В. И. 57, 77, 88, 161
Лессинг Г. Э. 134
Лонгин 118
Локк Д. 6, 11, 29, 33–36, 43, 44, 46, 51, 56, 94, 115–118, 122, 123, 125, 127
Лукач Д. 81
Лукиан из Самоситы 27
Людовик XVIII 20

Маккензи Г. 132
Малиновский Б. 114
Мандевиль Б. 102, 113, 127, 144
Маркс К. 17, 27, 99, 159
Мах Э. 57, 162
Милль Д. С. 6, 36, 37, 161, 162
Милляр Э. 24
Мильтон Д. 136, 138
Монро А. 25
Монтень М. 11, 14, 143
Монтескьё Ш. 21, 129, 156
Мосснер Э. 21
Мур Д. (адресат Вольтера) 21
Мур Д. Э. (неореалист) 107, 108, 121

Ньютон И. 11, 47, 51, 56, 78, 79, 103

Освальд Д. 155

Павлов И. П. 37, 67
Петрович Г. 101
Пирсон Ч. 161
Питт У. (Младший) 8

Поппер К. 74
Поуп А. 117, 118, 136, 137

Расин Ж. 118
Рассел Б. 6, 73, 161—163
Рейнольдс Д. 118, 145
Рид Т. 145
Рикардо Д. 155
Ричардсон Д. 134
Робертсон 26
Руссо Ж.-Ж. 21, 24, 152

Свифт Д. 43, 136
Сен-Клер (генерал) 14
Скотт В. 26
Смит А. 13, 20, 24–27, 112, 117, 133, 134, 140, 145, 146, 155—157
Спенсер Г. 161
Спиноза Б. 35, 58, 85
Стевенсон Ч. 147
Стерн Л. 35
Страффорд (граф) 16
Страэн У. 27
Суходольский Б. 114

Тюрго А. Р. Ж. 22, 155

Уолластон У. 105
Уорбэртон У. 92

Фейербах Л. 23, 90
Фергюсон А. 25
Филмер Р. 151
Филдинг Г. 136
Флю Э. 72
Фонтенель Б. Ле Б. 138, 139
Фома Аквинский 51
Хатчесон Ф. 11–13, 102, 112, 122, 128, 130, 138
Херд Р. 145
Хогарт У. 117, 118, 132
Хорн Д. 27
Хоум (или: Хьум) Г. (лорд Кеймс) 48, 118, 138

Цицерон М. Т. 11, 118

Шекспир У. 136
Шеридан Р. Б. 136
Шефтсбери Э. 11, 102, 112, 117, 118, 122, 127, 128, 138
Шлик М. 73

Эддисон Д. 118, 129, 134, 136, 138
Эйнштейн А. 163
Эллиот Г. 16
Энгельс Ф. 73, 74, 81, 96, 149

Литература

1. *Marx — Engels* — Gesamtausgabe. Abt. 1, Bd. 1, Hlbbd. 2.

2. *Маркс К.* К критике политической экономии. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 13.

3. *Маркс К.* Капитал, т. I. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 23.

4. *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 26, ч. 1–2.

5. «Архив Маркса и Энгельса», т. VII.

6. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.

7. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20.

8. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21.

9. *Энгельс Ф.* Письмо П. Л. Лаврову от 12–17 ноября 1875 г. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 34.

10. *Энгельс Ф.* Положение Англии. Восемнадцатый век. — *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.

11. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.

* * *

12. *Hume D.* The Philosophical works. Ed. by T. H. Green and T. H. Grose, vol. 1–4. London, 1890.

13. *Hume D.* An abstract of a book lately published, entituled a Treatise of human nature, etc… London, 1740.

14. *Hume D.* Essays moral, political and literary. London, 1904.

15. *Hume D.* The history of Great Britain (of England), vol. 1–6. London, 1754–1762.

16. *Hume D.* The letters. Ed. by J. Y. Greig, vol. 1–2. Oxford, 1932.

17. *Hume D.* New letters. Ed. by R. Klibansky and E. Mossner. Oxford, 1954.

18. *Hume D.* Writings on economics. Ed. by E. Rotwein. Madison, 1955.

19. *Юм Д.* Сочинения, в двух томах. М., 1965.

20. *Юм Д.* «Диалоги о естественной религии» с приложением статей «О самоубийстве» и «О бессмертии души». М., 1908.

21. *Юм Д.* Естественная история религии. Диалоги о естественной религии. О бессмертии души. О самоубийстве.

Юрьев, 1909.

22. *Юм Д.* Исследование о человеческом уме. Изд. 2-е. Пг., 1916.

23. *Юм Д.* О простоте и изощренности [литературного] стиля. — «Вопросы литературы», 1967, № 2.

24. *Юм Д.* О трагедии. — «Вопросы литературы», 1967, № 2.

25. *Юм Д.* Опыты [на экономические темы]. М., 1896.

26. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе или попытка ввести эмпирический метод рассуждения в моральные предметы. Кн. 1. Об уме. Юрьев, 1906.

27. *Юм Д.* [Эссе по эстетике]. В кн.: *Хатчесон Ф., Юм Д.* и *Смит А.* Эстетика. М., 1973.

28. *Асратян Э. А.* Каузальный условный рефлекс. — «Вопросы философии», 1970, № 10.

29. *Беркли Д.* Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905.

30. *Вильчинский В. Я.* Соотношение моральных суждений и фактов (Юм и англо-американская «аналитическая» философия). — «Философские науки», 1972, № 3.

31. *Виноградов Н. Д.* Философия Давида Юма, ч. I. М., 1905; ч. II, М., 1911.

32. *Гельвеций К. А.* О человеке, его умственных способностях и воспитании. М., 1938.

33. *Гельвеций К. А.* Об уме. М., 1938.

34. *Гольбах П. А.* Избранные произведения, в двух томах, т. 1. М., 1963.

35. *Гоббс Т.* Избранные произведения, в двух томах. М., 1964–1965.

36. *Иодлъ Ф.* Давид Юм, его жизнь и философия. М., 1901.

37. *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1963–1966.

38. *Корнфорт М.* Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968.

39. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.—Л., 1936.

40. *Локк Дж.* Избранные философские произведения, т. 1. М., 1960.

41. *Мееровский Б. В.* Давид Юм и Шарль де Бросс. — «Философские науки», 1965, № 6.

42. *Михаленко Ю. П.* Философия Д. Юма — теоретическая основа английского позитивизма XX века. М., 1962.

43. *Нарский И. С.* Философия Давида Юма. М., 1967.

44. *Нарский И. С.* Эссе Д. Юма по проблемам эстетики. — «Вопросы литературы», 1967, № 2.

45. *Нарский И. С.* Эстетика Давида Юма и Адама Смита.

[Вступительная статья]. В кн.: *Хатчесон Ф., Юм Д.* и *Смит Л.* Эстетика. М., 1973.

46. *Павлов И. П.* Полное собрание сочинений, III, кн. 2. М., 1951.

47. «Павловские среды», т. III. М., 1949.

48. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.

49. *Роговин С. М.* Деизм и Давид Юм. Анализ «Диалогов о естественной религии». М., 1908.

50. *Руссо Ж.-Ж.* О причинах неравенства. СПб. 1907.

51. *Сабинина М. В.* Д. Юм. Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1893.

52. *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1, М., 1957.

53. *Стерн Л.* Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена. М., 1949.

54. *Шпет Г. Г.* Проблема причинности у Канта и Юма. Киев, 1916.

55. *Basson A.* H. David Hume. London, 1958.

56. *Ardal P. S.* Passion and value in Hume's Treatise. Edinburgh, 1966.

57. *Bennett J.* Locke, Berkeley, Hume. Central themes. Oxford, 1971.

58. *Bongie L. L.* David Hume, prophet of the countrrevolution. Oxford, 1965.

59. *Braudy L.* Narrative form in history and fiction. Hume. Princeton, 1970.

60. *Broiles R.* The moral philosophy of David Hume. The Hague, 1964.

61. *Brunet O.* Philosophic et estetique chez David Hume. Paris, 1966.

62. *Brunius T.* David Hume on criticism. Stockholm, 1952.

63. *Burton J. A.* Life and correspondence of Hume, vol. 1–2. London, 1846.

63a. *Cumberland R.* A philosophical inquiry into the laws of nature, 2nd ed. Dublin, 1750.

64. *Cavendish A. P.* David Hume. New York, 1968.

65. *Church R. W.* Hume's theory of understanding. London, 1935.

65a. «David Hume. A Symposium», ed. by D. T. Pears. London, 1963.

66. *Flew A.* Hume's philosophy of belief. A study of his first inquiry. London, 1961.

67. *Gizicki G. von.* Die Ethik D. Humes… Berlin, 1878.

68. *Glate A. B.* Hume's theory of the passions and of morals. A study of books II and III of the Treatise. Berkley and Los Angeles, 1950.

69. *Hendel Ch. W.* Studies in the philosophy of David Hume. Indianopolis and New York, 1963.

70. *Hexley Th.* Hume. London, 1879.

71. *Home H.* Of our attachment to objects of distress. Edinburgh, 1751.

72. *Hurlbutt R. H.* Hume, Newton and the design argument. Linkoln, 1965.

73. *Hyslop J. H.* The ethics of Hume. Boston, 1893.

74. *Jessop T. E.* A bibliography of David Hume and of scottish philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour. London, 1938.

75. *Krajewski Wt.* Zwiazek przyczynovy. Warszawa, 1967.

76. *Kydd R. M.* Reason and conduct in Hume's Treatise. New York, 1964.

77. *Laird J.* Hume's philosophy of human nature. London, 1932.

78. *Leroy A.-L.* La critique et la religion chez David Hume. Paris, 1953.

79. *Lowisch D. J.* Immanuel Kant and David Hume's Dialogus concerning natural religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spatschrift fur die Philosophie Immanuel Kants. Bonn, 1964.

80. *Lukacs G.* Geschichte und Klassenbewufltsein. Studien uber marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin 1968.

81. *Mac Nabb D. G.* David Hume. His theory of knowledge and morality. London, 1951.

82. *Maund C.* Hume's theory of knowledge. A critical examination. London, 1937.

83. *Mossner E. C.* The forgotten Hume. New York, 1943.

84. *Mossner E. C.* The life of David Hume. 3d ed. Oxford, 1970.

85. *Orr J.* David Hume and his influence on philosophy and theology. New York, 1903.

86. *Passmore J. A.* Humes intentions. Cambridge, 1952.

87. *Price H. H.* Hume's theory of the external world. Oxford, 1940.

88. *Price J. V.* David Hume. New York, 1968.

89. *Schaefer A.* David Hume. Philosophie und Politik. Meisenheim am Gian, 1963.

90. *Smith A.* Essays philosophical and literary. London, 1880.

91. *Smith N. K.* The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines. London, 1941.

92. *Stewart J. B.* The moral and political philosophy of David Hume. New York — London, 1963.

93. *Suchodolski B.* Rozwoj novozytnej filozofii czlowieka. Warszawa, 1967.

94. *Taylor W. L.* Francis Hutcheson and David Hume as

predecessors of Adam Smith. Durham, 1965.

95. *Wenzel L.* David Humes politische Philosophie in ihrem Zusammenhang mit seiner gesamten Lehre. Koln, 1959.

96. *Zabeeh F.* Hume, precursor of modern empiricism. An analysis of his opinions on meaning, metaphysics, logic and mathematics. The Hague, 1960.

notes

Примечания

1

Имеется в виду небольшая родовая усадьба Найнуэллс.

2

Здесь и далее в круглых скобках арабские цифры означают порядковый номер в списке «Литература» в конце книги, далее следуют номер тома, если издание многотомное, и страницы источника. — *Прим. ред.*

3

Первые два по времени их написания тома «Истории Англии» в силу вполне понятных исторических причин имели наименование «История Великобритании».

4

В третьей книге «Трактата…» Юм утверждает, что люди «не могут изменить свою природу» (19, т. 1, стр. 695).

5

Автор характеризует прежде всего связь причинения как передачу трех компонентов: энергии, массы и информации.

Впрочем, эти сомнения нашли свое выражение уже в «Дополнении» к «Трактату…».

В отношении этой близости Лейбниц утверждал, что способность животных ожидать сходные с прежними события свидетельствует о том, что им присуща некоторая «тень разума» (39, стр. 420).

8

Ср. вывод Канта о сомнительности рассуждений по аналогии о существовании и атрибутах бога и о шаткости физико-теологического аргумента (см. 37, т. 5, стр. 503, 521).

9

Под «современными философами» имеются в виду такие философы, как Д. Беркли. — *Прим. И. Н.*

10

Непроцитированная здесь часть фразы выводит в круг иных, пока еще не рассмотренных нами этических мотивов Юма. Вопрос осложняется тем, что Юм не проводит ясного разграничения между действительными последствиями поступков и составляющими часть мотивации предположениями об их будущих последствиях.

11

В очерках Юма на моральные темы термин «благожелательность» (benevolence) обозначал то же самое, что и «симпатия» (sympathy) в «Трактате о человеческой природе».

12

Ср. стр. 107 настоящей книги.

13

Сопоставление двух теоретиков друг с другом тем более, заметим, здесь оправданно, что у них обоих (хотя опять-таки в более развитом виде у Дидро, многое почерпнувшего у Хогарта) наметилась тенденция к соединению классицистских мотивов не только с реалистическими, но и с романтическими. Положительное отношение Юма к некоторым художественным явлениям, например к творчеству Генри Маккензи, которые впоследствии были названы романтическими, было настолько не осмыслено им теоретически, что оно в общем-то умещалось в рамках его симпатий к классицизму: ведь романтический момент был налицо в «большом классицизме» (ср. 61, стр. 91).

14

Юм проводит это различие, как и Д. Ричардсон (см, его «Теорию живописи», 1715 г.), раньше, чем Лессинг создал свою работу «Лаокоон». После Юма проблемой этого различия занимался Л. Смит в неоконченной работе под названием «О природе того подражания, которое имеет место в так называемых подражательных искусствах», изданной посмертно в 1795 г. (см. 27 и 45).

15

Необходим «умеренный и воздержанный образ жизни, т. е. соблюдение по мере возможности во всем середины, и нечто вроде бесчувственности ко всему» (19, т. 2, стр. 441; ср. 23, стр. 159).

16

Зачеркнут первый вариант фразы: «…привел ранних реформаторов почти повсюду к тому, что они стали посылать католиков в ад, так же как их самих туда посылали их противники». — *Прим. Е. Мосснера.*